A QUARTA TEORIA POLÍTICA

Alexander Dugin

Alexander Dugin

A QUARTA TEORIA POLÍTICA

2012

Sobre o autor

Alexandr Gelyevich Dugin nasceu em 1962, em Moscou, capital russa, filho de um oficial da inteligência militar soviética e de uma médica. Filósofo, sociólogo, cientista político e ativista, destaca-se como o principal pensador do neoeurasianismo, com seu projeto geopolítico de congregar as nações europeias e asiáticas em uma União Eurasiana para

fazer oposição à hegemonia internacional americana e estabelecer uma realidade global multipolar.

Diretor do Centro de Estudos Conservadores da Universidade de Moscou, Doutor em Ciências Políticas e Ciências Sociais, uma nota fundamental em sua trajetória, que o distancia dos meros acadêmicos, tem sido sua participação ativa desde o final da década de 80 em diversos movimentos nacionalistas e revolucionários visando salvaguardar a soberania e restaurar a glória de sua nação. Durante alguns anos em meados da década de 90, foi um dos principais ideólogos do Partido Nacional-Bolchevique, até que, em 1998 saiu do mesmo por discordâncias ideológicas e estratégicas. Em 2001, funda o Partido Eurasiano, posteriormente Movimento Eurasiano, o qual ele lidera até hoje.

Entre suas principais obras estão *Conspirologia* (1992), *A Revolução Conservadora* (1994), *Os Mistérios da Eurásia* (1996), *Os Cavaleiros Templários do Proletariado* (1996), *Fundamentos da Geopolítica* (1997), *A Filosofia da Guerra* (2004), *Geopolítica Pós-Moderna* (2007), *A Quarta Teoria Política* (2009), entre outros.

Capítulo 1: Introdução

Ser ou Não Ser?

No mundo atual, a política parece ter acabado, pelo menos como nós a conhecemos. O liberalismo persistentemente lutou contra seus inimigos políticos que haviam oferecido sistemas alternativos; isto é, o conservadorismo, o monarquismo, o tradicionalismo, o fascismo, o socialismo e o comunismo, e finalmente ao fim do século XX, havia derrotado todos eles. Seria lógico assumir que a política se tornaria liberal, enquanto todos os seus oponentes marginalizados reconsiderariam suas estratégias e formulariam uma nova frente unida segundo a *periferia contra o centro,* de Alain de Benoist. Mas, ao invés, no início do século XXI tudo seguiu um roteiro diferente.

O liberalismo, que sempre havia insistido na minimalização da política, tomou a decisão de abolir a política completamente após seu triunfo. Talvez isso tenha sido para prevenir a formação de alternativas políticas e para tornar seu domínio eterno, ou porque a agenda política havia simplesmente expirado com a ausência de rivais ideológicos,

cuja presença Carl Schmitt havia considerado indispensável para a construção adequada de uma posição política. Independentemente da razão, o liberalismo fez tudo o possível para garantir o colapso da política. Ao mesmo o tempo, o próprio liberalismo mudou, passando do plano das ideias, programas políticos e declarações para o plano das coisas, penetrando na própria carne da realidade social, a qual se tornou liberal. Isso foi apresentado não como um processo político, mas como um processo natural e orgânico.

Como consequência de tal virada histórica, todas as outras ideologias políticas, lutando apaixonadamente uma contra a outra durante o último século, perderam sua vigência. O conservadorismo, o fascismo e o comunismo, junto com suas variações secundárias perderam a batalha e o liberalismo triunfante transmutou-se em um estilo de vida: consumismo, individualismo e uma iteração pós-moderna do ser fragmentado e subpolítico. A política se tornou biopolítica, passando ao nível individual e sub-individual. Acontece que não foram apenas as ideologias políticas derrotadas que deixaram o palco, mas a política, enquanto tal, incluindo o liberalismo, que também se retirou. É por essa razão que a formação de uma alternativa se tornou tão difícil. Aqueles que

não concordam com o liberalismo se encontram em uma situação difícil – o inimigo triunfante se dissolveu e desapareceu; eles estão lutando contra o ar. Como se pode engajar na política, se não há política?

Há apenas uma saída – rejeitar as teorias políticas clássicas, tanto vitoriosas como derrotadas, empenhar a imaginação, tomar a realidade do novo mundo global, decifrar corretamente os desafios da Pós-Modernidade, e criar algo novo – algo para além das batalhas políticas dos séculos XIX e XX. Tal abordagem é um convite ao desenvolvimento da Quarta Teoria Política – para além do comunismo, do fascismo e do liberalismo.

Para avançar em direção ao desenvolvimento dessa Quarta Teoria Política, é necessário:

- Reconsiderar a história política dos últimos séculos desde novas posições para além das estruturas e clichês das velhas ideologias;
- Perceber e se tornar consciente da estrutura profunda da sociedade global emergindo diante de nossos olhos;
- Decifrar corretamente o paradigma da Pós-Modernidade;

- Aprender a se opor não à ideia, programa ou estratégia política, mas ao *status quo* "objetivo", o aspecto mais social da (pós-) sociedade fraturada e apolítica;
- Finalmente, construir um modelo político autônomo que ofereça um caminho e um projeto no mundo de encruzilhadas, becos sem saída e reciclagem infindável das mesmas coisas "velhas" (pós-história, segundo Baudrillard).

Esse livro é dedicado a esse problema mesmo – como o início do desenvolvimento de uma Quarta Teoria Política, através de um panorama e um reexame das três primeiras teorias políticas e de suas ideologias próximas, como nacional-bolchevismo e o eurasianismo que se aproximaram bastante, de fato, da Quarta Teoria Política. Este é um convite à criatividade política, uma declaração de intuições e conjecturas, uma análise de novas condições e uma tentativa de reconsideração do passado.

A Quarta Teoria Política não nos parece como a obra de um único autor, mas como uma tendência de um amplo espectro de ideias, pesquisas, análises, prognósticos e

projetos. Qualquer um que pense nessa veia pode contribuir com algumas de suas próprias ideias. Não obstante, mais e mais intelectuais, filósofos, historiadores, cientistas, estudiosos e pensadores responderão a esse chamado.

É significativo que o livro *Contra o Liberalismo*, pelo bem sucedido intelectual francês Alain de Benoist, que também é publicado em russo pela editora *Amphora*, possui como subtítulo *Em direção à Quarta Teoria Política*. Indubitavelmente, muitas coisas podem ser ditas sobre este tema por representantes tanto da velha Esquerda como da velha Direita e, provavelmente, até mesmo pelos próprios liberais, que estão conceitualizando mudanças qualitativas de sua própria plataforma política, da qual a política está desaparecendo.

Para meu próprio país, a Rússia, a Quarta Teoria Política, entre outras coisas, possui uma significância prática imensa. A maior parte do povo russo sofre sua integração na sociedade global como uma perda de sua própria identidade. A população russa havia rejeitado quase inteiramente a ideologia liberal na década de 90. Mas é também aparente que um retorno às ideologias políticas não liberais do século XX, tais como comunismo ou fascismo, é improvável, já que essas

ideologias já falharam e se provaram historicamente incapazes de se opor ao liberalismo, para não dizer nada dos custos morais do totalitarismo.

Portanto, de modo a preencher esse vácuo político e ideológico, a Rússia necessita de uma nova ideia política. Para a Rússia, o liberalismo não se encaixa, mas o comunismo e o fascismo são igualmente inaceitáveis. Consequentemente, nós precisamos de uma Quarta Teoria Política. E se para alguém essa é uma questão de liberdade de escolha, a realização da vontade política, que sempre pode ser dirigida tanto a uma asserção e sua negação, então para a Rússia – essa é uma questão de vida e morte, a eterna questão de Hamlet.

Se a Rússia decidir "ser", então isso significa automaticamente a criação de uma *Quarta Teoria Política*. Do contrário, para a Rússia resta apenas a opção de "não ser" e então deixar o palco histórico e mundial, e se dissolver no mundo global, nem criado ou governado por nós.

Capítulo 2: Início Conceitual. O Fim do Século XX – O Fim da Modernidade

O século XX acabou, mas é apenas agora que nós estamos começando a verdadeiramente perceber e entender esse fato. O século XX foi *o* século da ideologia. Se nos séculos anteriores, religião, dinastias, Estados, classes e Estados-nação desempenharam um enorme papel nas vidas de pessoas e sociedades, então, no século XX, a política passou a um reino puramente *ideológico*, tendo redesenhado o mapa do mundo, de etnias, e civilizações de uma nova maneira. Por um lado, as ideologias políticas representavam tendências civilizacionais primitivas e profundamente enraizadas. Por outro lado, elas eram completamente inovadoras.

Todas as ideologias políticas, tendo alcançado o pico de sua distribuição e influência no século XX foram o produto da nova Era Moderna, incorporando o espírito da modernidade, ainda que de diferentes modos e mesmo através de diferentes símbolos. Hoje, nós estamos deixando rapidamente essa Era. Assim, todos falam mais e mais frequentemente da "crise da

ideologia" ou mesmo do "fim da ideologia" desse jeito e a existência de uma ideologia estatal é explicitamente negada na Constituição da Federação Russa. Já passou a hora de abordar essa questão mais proximamente.

As Três Principais Ideologias e seu Destino no Século XX

As três principais ideologias do século XX foram:

- Liberalismo
- Comunismo
- Fascismo

Elas lutaram entre si até a morte, formando, em essência, toda a dramática e sangrenta história política do século XX. É lógico numerar essas ideologias (teorias políticas) – tanto com base em sua significância e em ordem de sua ocorrência, como feito acima.

A primeira teoria política é o *liberalismo*. Ele emergiu primeiro, tão cedo quanto o século XVIII e acabou sendo a ideologia mais estável e bem sucedida, tendo finalmente prevalecido sobre seus rivais nessa batalha histórica. Como resultado dessa vitória, ele provou, entre outros fatores, a justificativa de sua reivindicação sobre todo o legado do Iluminismo. Hoje, é óbvio que era o liberalismo que estava melhor adaptado à modernidade. Porém, esse legado era disputado inicialmente, dramaticamente, ativamente e, em momentos, convincentemente, por outra teoria política – o comunismo.

É razoável chamar o *comunismo*, tanto quanto o socialismo em todas as suas variedades, de segunda teoria política. Ele apareceu depois do liberalismo – como uma resposta crítica à emergência do sistema burguês-capitalista, que era a expressão ideológica do liberalismo.

E, finalmente, o *fascismo* é a terceira teoria política. Como uma concorrente por seu próprio entendimento do espírito da modernidade, muitos pesquisadores, Hannah Arendt em particular, razoavelmente consideram o totalitarismo como uma das formas políticas da modernidade. O fascismo, porém, se voltou para as ideias e símbolos da

sociedade tradicional. Em alguns casos, isso gerou um ecletismo, em outros – o desejo dos conservadores de liderar uma revolução ao invés de resistir a ela, levando sua sociedade na direção oposta, i.e. Arthur Moeller van den Bruck, Dmitry Merezhkovsky, etc.

O fascismo emergiu depois das outras grandes teorias políticas e desapareceu antes delas. A aliança da primeira teoria política com a segunda teoria política, bem como os equívocos geopolíticos suicidas de Hitler, o derrubaram no meio do caminho. A terceira teoria política foi uma vítima de "homicídio" ou talvez de "suicídio", não vivendo o bastante para conhecer a velhice e a decomposição natural, em contraste com a URSS. Portanto, esse fantasma vampiresco sangrento, tinindo com uma aura de "maldade global", é atraente aos gostos decadentes da pós-modernidade, ainda amedrontando a humanidade em grande medida.

Com seu desaparecimento, o fascismo abriu espaço para a batalha entre a primeira e a segunda teoria política. Essa batalha assumiu a forma da Guerra Fria e deu origem à geometria estratégica do mundo bipolar que durou quase meio século. Em 1991, a primeira teoria política, o liberalismo,

havia derrotado a segunda teoria política, o socialismo. Isso marcou o declínio global do comunismo.

Como resultado, ao fim do século XX, a teoria liberal é a única remanescente das três teorias políticas da Modernidade que é capaz de mobilizar as vastas massas por todo o mundo. Porém, agora que ela ficou por conta própria, todos falam em uníssono sobre o "fim da ideologia". Por quê?

O Fim do Liberalismo e a Chegada do Pós-Liberalismo

Acontece que *o triunfo do liberalismo, a primeira teoria política, coincidiu com seu fim.* Isso apenas parece ser um paradoxo.

O liberalismo tem sido uma *ideologia* desde o início. Ele não era tão dogmático quanto o marxismo, mas não era menos filosófico, gracioso e refinado. Ideologicamente ele se opunha ao marxismo e ao fascismo, não apenas empreendendo uma guerra tecnológica pela sobrevivência, mas também defendendo seu direito de monopolizar sua própria imagem do futuro. Enquanto as outras ideologias competidoras estavam vivas, o liberalismo perdurou e tornou-se mais forte

precisamente como ideologia, i.e. um conjunto de ideias, visões e projetos que são típicos para um sujeito histórico. Cada uma das três teorias políticas tinha seu próprio sujeito.

O sujeito do comunismo era a *classe*. O sujeito do fascismo era o *estado* no fascismo italiano sob Mussolini, ou *raça* no nacional-socialismo de Hitler. No liberalismo, o sujeito era representado pelo *indivíduo*, livre de todas as formas de *identidade coletiva* e de qualquer "pertencimento" (*l'appartenance*).

Enquanto o conflito ideológico possuía oponentes formais, nações e sociedades inteiras, ao menos teoricamente, foram capazes de selecionar seu sujeito de preferência – o da classe, racismo/estatismo, ou individualismo. A vitória do liberalismo resolveu essa questão: *o indivíduo se tornou o sujeito normativo dentro da estrutura de toda a humanidade*.

É nesse ponto que o fenômeno da globalização emerge, o modelo de uma sociedade *pós-industrial* se faz conhecido e a *era pós-moderna* tem início. De agora em diante, o sujeito individual não é mais resultado de escolha, mas um tipo de *dado mandatório*.

O homem está liberto de seu “pertencimento” e de identidades coletivas, e a ideologia dos “direitos humanos” se torna *amplamente* aceita, ao menos em teoria e é praticamente compulsória.

Uma humanidade sob o liberalismo, composta por indivíduos, é naturalmente impelida em direção à *universalidade* e busca se tornar global e unificada. Assim, os projetos do *“estado global”, governança global* e do *“governo mundial”* ou *globalismo* nascem.

Um novo nível de desenvolvimento tecnológico torna possível alcançar a independência em relação à estruturalização classista das sociedades industriais i.e. *pós-industrialismo*.

Os valores do racionalismo, cientificismo e positivismo são reconhecidos como “formas veladas de políticas repressivas e totalitárias”, ou como *a grande narrativa* e são criticados. Ao mesmo tempo, isso é acompanhado pela glorificação paralela da liberdade completa e da independência do indivíduo em relação a quaisquer fatores limitantes, incluindo a razão, a moralidade, a identidade (social, étnica e até mesmo de gênero), disciplinas, etc. Essa é a

condição da Pós-Modernidade. Nessa fase, o liberalismo *deixa* de ser a primeira teoria política e se torna a única *prática pós-política*. O "fim da história" de Fukuyama chega, a economia na forma do mercado capitalista global, substitui a política, e estados e nações são dissolvidas no caldeirão da globalização mundial.

Tendo triunfado, o liberalismo desaparece e se transforma em uma entidade diferente - o *pós-liberalismo*. Ele não mais possui dimensões políticas; ele não representa a liberdade de escolha, mas ao invés se torna um tipo de "destino" historicamente determinista. Essa é a fonte da tese sobre a sociedade pós-industrial: *"economia como destino"*.

Assim, *o início do século XXI coincide com o fim da ideologia – ou seja, de todas as três.* Cada uma encontrou um fim diferente: a terceira teoria política foi destruída em sua "juventude", a segunda morreu de velhice decrépita e a primeira renasceu como *outra* coisa – como pós-liberalismo e como a *"sociedade do mercado global"*. Em qualquer caso, a forma que todas as três teorias políticas assumiram no século XX não é mais útil, efetiva, ou relevante. Elas carecem de poder explanatório, da habilidade de nos ajudar a entender eventos

atuais e da capacidade de responder a desafios globais. A necessidade da *Quarta Teoria Política* deriva dessa avaliação.

A Quarta Teoria Política como Resistência ao *Status Quo*

A Quarta Teoria Política não nos será simplesmente dada sem qualquer esforço. *Ela pode emergir ou não.* O pré-requisito para seu aparecimento é o *dissenso*. Isto é, o dissenso em relação ao pós-liberalismo como prática universal, contra a globalização, contra a pós-modernidade, contra o "fim da história", contra o *status quo*, contra o desenvolvimento inercial dos principais processos civilizacionais na aurora do século XXI.

O *status quo* e essa inércia não pressupõem quaisquer teorias políticas. Um mundo global só pode ser governado pelas leis da economia e pela moralidade universal dos "direitos humanos". Todas as decisões políticas são substituídas por decisões *técnicas*. A maquinaria e a tecnologia substituem todo o resto. O filósofo francês, Alain de Benoist, chama isso de *"la gouvernance"*, ou "microgerenciamento". *Gerentes* e *tecnocratas* assumem o lugar do político que toma

decisões históricas, otimizando a *logística* do gerenciamento. Massas de pessoas são equiparadas à massa singular de objetos individuais. Por essa razão, a realidade pós-liberal, ou, melhor dizendo, a virtualidade cada vez mais deslocando a realidade para longe de si mesma, leva diretamente à *abolição completa da política.*

Alguns poderiam arguir que os liberais mentem quando eles falam sobre o "fim da ideologia" (este foi o tema meu debate com o filósofo Aleksandr Zinoviev); "em realidade", eles permaneceriam crentes em sua ideologia e simplesmente negariam a todas as outras o direito de existir. Isso não é exatamente verdade. Quando o liberalismo se transforma de ser um arranjo ideológico para ser o único conteúdo da *existência tecnológica e social subsistente*, então ele não é mais uma "ideologia", mas um *fato existencial*, uma ordem objetiva de coisas, cujo desafio não é apenas difícil, mas tolo. *Na era pós-moderna, o liberalismo se move da esfera do sujeito para a esfera do objeto*. Isso potencialmente levará à substituição completa da *realidade pela virtualidade*.

A Quarta Teoria Política é concebida como uma alternativa ao pós-liberalismo, mas não como um arranjo ideológico em relação a outro. Ao invés, é como *uma ideia*

incorpórea oposta à matéria corpórea; como uma possibilidade entrando em conflito com a atualidade, como aquilo que ainda está para vir a ser atacando aquilo que já está em existência.

Ao mesmo tempo, a Quarta Teoria Política não pode ser a continuação seja da segunda teoria política ou da terceira. O fim do fascismo, muito como o fim do comunismo, não foi apenas um mal-entendido acidental, mas a expressão de uma *lógica histórica* bastante lúcida. Elas desafiaram o espírito da modernidade (o fascismo o fez quase abertamente, o comunismo – de modo mais encoberto: ver a resenha do período soviético como uma versão "escatológica" especial da sociedade tradicional por Mikhail S. Agurskii ou Sergei Kara-Murza) e perderam.

Isso quer dizer que o conflito com a metamorfose pós-moderna do liberalismo sob a forma da pós-modernidade e da globalização deve ser *qualitativamente diferente*; deve ser baseada em *novos* princípios e propor *novas* estratégias.

Não obstante, o ponto de partida dessa ideologia é precisamente *a rejeição da própria essência da pós-modernidade*. Esse ponto de partida é possível – mais nem garantido, fatal ou pré-determinado – porque ele emerge do

livre arbítrio do homem, de seu espírito, ao invés de um processo histórico impessoal.

Porém, essa essência (muito como a detecção da razão por trás da própria modernidade – imperceptível previamente – que realizou sua essência tão completamente que *exauriu* seus recursos internos e mudou para o modo de reciclagem irônica de suas fases anteriores) é algo completamente novo, previamente desconhecido e apenas deduzido intuitivamente e fragmentariamente durante as fases primitivas da história ideológica e do conflito ideológico.

A Quarta Teoria Política é uma "Cruzada" contra:

Se a terceira teoria política criticou o capitalismo *a partir da Direita* e a segunda – *a partir da Esquerda*, então a nova fase *não mais destaca essa topografia política*: é impossível determinar *onde a Direita e a Esquerda estão localizadas* em relação ao pós-liberalismo. Há apenas duas posições: *conformidade* (o centro) e *dissenso* (a periferia). Ambas as posições são *globais*.

A Quarta Teoria Política é o amálgama de um projeto comum e um impulso comum em relação a tudo que foi *descartado*, derrubado e humilhado durante o curso da

construção da “sociedade do espetáculo” (construindo a pós-modernidade). “A pedra que os construtores rejeitaram veio a tornar-se pedra angular” (Marcos 12:10). O filósofo Aleksandr Sekatsky corretamente apontou a significância da “*marginalia*” na formação de um novo *eon* filosófico, sugerindo o termo “metafísica dos escombros” como metáfora.

A Batalha pela Pós-Modernidade

A Quarta Teoria Política lida com a nova reencarnação de um velho inimigo. Ela desafia o liberalismo, muito como a segunda e terceira teorias políticas do passado, mas ela o faz sob novas condições. A principal novidade dessas condições está no fato de que de todas as três grandes ideologias políticas apenas o liberalismo garantiu o direito a possuir o legado por trás do espírito da modernidade e obteve o direito de *criar o “fim da história” baseado em suas próprias premissas*.

Teoricamente, o fim da história poderia ter sido diferente: um “Reich planetário”, se os nazistas tivessem vencido, ou o “comunismo global”, se os comunistas estivessem certos. Porém, o “fim da história” acabou sendo

precisamente *liberal*. O filósofo Alexandre Kojève foi um dos primeiros a prever isso; suas ideias foram depois reproduzidas por Francis Fukuyama. Mas já que este é o caso, então quaisquer apelos à *modernidade* e suas hipóteses, às quais os representantes da segunda e (e em medida maior) da terceira teorias políticas apelavam em vários graus, perdem sua *relevância*. Eles perderam a batalha pela modernidade conforme os liberais triunfaram. Por essa razão, a questão da modernidade, e, incidentalmente da modernização, pode ser *removida da agenda*. Agora a batalha pela pós-modernidade começa.

E é aqui que os novos prospectos se abrem para a Quarta Teoria Política. Aquele tipo de pós-modernidade que está atualmente sendo realizada na prática, a pós-modernidade pós-liberal, cancela a lógica estrita da própria modernidade – após o objetivo ter sido alcançado, os passos para alcança-la perdem o sentido. A pressão da concha ideológica se torna menos rígida. *A ditadura das ideias é substituída pela ditadura das coisas*, senhas de *login* e códigos de barra. *Novos buracos* estão aparecendo no tecido da realidade pós-moderna.

Como a terceira e segunda teorias políticas, concebidas como uma versão escatológica do tradicionalismo, uma vez tentaram “colocar uma sela na modernidade” em sua luta com o liberalismo, a primeira teoria política, hoje *há uma chance de conquistar algo análogo com a pós-modernidade*, usando esses “novos buracos”, em particular.

O liberalismo se desenvolveu infalivelmente operando armas dirigidas contra suas alternativas diretas, o que foi a base de sua vitória. Mas é essa própria vitória que reserva o maior risco para o liberalismo. Nós devemos apenas averiguar a localização desses novos pontos vulneráveis no sistema global e decifrar suas senhas de *login* de modo à hackear seu sistema. Pelo menos, nós devemos tentar fazê-lo.

Os eventos de 11 de setembro em Nova Iorque demonstraram que isso é possível até mesmo tecnologicamente. A sociedade da *Internet* pode ser útil mesmo para os seus firmes inimigos. Em qualquer caso, primeiro e mais importante, nós devemos *entender a pós-modernidade* e a nova situação não menos profundamente do que Marx entendeu a estrutura do capitalismo industrial.

A Quarta Teoria Política deve buscar sua "inspiração sombria" na pós-modernidade, na liquidação do programa do Iluminismo e na chegada da sociedade do simulacro, interpretando isso como um *incentivo para a batalha*, ao invés de como um dado fatal.

REPENSANDO O PASSADO E AQUELES QUE PERDERAM

A segunda e terceira teorias políticas são inaceitáveis como pontos de partida para resistir ao liberalismo, particularmente pelo modo como elas se compreendiam, a que elas apelavam e como elas operavam. Elas se posicionavam como competidoras pela expressão da alma da modernidade e falharam nessa iniciativa. Porém, nada nos impede de *repensar o próprio fato de sua derrota como algo positivo*, seus vícios remodelados como virtudes. Já que a lógica da história da Nova Era nos trouxe à pós-modernidade, então ela também contém a essência secreta da Nova Era que só nos foi revelada no final.

A segunda e terceira teorias políticas se reconheciam como competidoras pela expressão do espírito da modernidade. E essas reivindicações caíram por água abaixo.

Tudo relativo a essas intenções não realizadas nas ideologias prévias é de mínimo interesse para os criadores da Quarta Teoria Política. Porém, nós devemos atribuir o próprio fato de que elas perderam a uma de suas *vantagens* ao invés de a suas *desvantagens*. Perdendo, elas provaram que *não pertenciam ao espírito da modernidade*, o qual, por sua vez, levou à *matrix* pós-liberal. Aí residem suas *vantagens*. Mais ainda, isso significa que os representantes da segunda e terceira teorias políticas – conscientemente ou inconscientemente – *estavam do lado da Tradição*, porém, sem tirar as conclusões necessárias disso ou sem mesmo o reconhecer.

A segunda e terceira teorias políticas devem ser *reconsideradas*, selecionando nelas aquilo que deve ser descartado e aquilo que possui valor em si mesmo. Como ideologias completas, tentando fazer as coisas à própria maneira *literalmente*, elas são totalmente *inúteis* – seja teoricamente ou praticamente. Porém, certos elementos marginais que não foram geralmente implementados e permaneceram na periferia ou nas sobras (lembremos-nos da "metafísica dos escombros" novamente) podem inesperadamente acabar sendo extremamente valiosos e saturados de significado e intuição.

Porém, em qualquer caso, é necessário repensar a segunda e terceira teorias políticas de uma *nova* maneira, a partir de uma nova perspectiva e apenas após nós *rejeitarmos nossa confiança* naquelas estruturas ideológicas nas quais sua “ortodoxia” se sustentava. *A sua ortodoxia é seu aspecto mais desinteressante e inútil*. Fazer uma leitura cruzada delas seria muito mais produtivo: “Marx através de uma perspectiva positiva da Direita” ou “Evola através de uma perspectiva positiva da Esquerda”. Essa fascinante iniciativa “nacional-bolchevique”, no espírito de Nikolai V. Ustrialov ou Ernst Niekisch, não é suficiente por si mesma. Afinal, uma adição mecânica da segunda teoria política à terceira, por si mesma, não nos levará a lugar algum. Apenas em retrospecto nós podemos delinear suas regiões comuns, as quais eram *firmemente opostas ao liberalismo*. Esse exercício metodológico é útil como um aquecimento antes de começar uma elaboração completa da Quarta Teoria Política.

Uma leitura verdadeiramente significativa e decisiva da segunda e terceira teorias políticas só é possível com base em uma já estabelecida Quarta Teoria Política. A pós-modernidade e suas condições (o mundo globalista, a *gouvernance* ou “microgerenciamento”, a sociedade de

mercado, o universalismo dos direitos humanos, "a dominação real do capital", etc.) representam o principal objeto na Quarta Teoria Política. Porém, elas são radicalmente negadas enquanto valor.

O Retorno da Tradição e da Teologia

A Tradição (religião, hierarquia, família) e seus valores foram sobrepujados na aurora da modernidade. Em verdade, todas as três teorias políticas foram concebidas como construções ideológicas artificiais por pessoas que compreenderam, de vários modos, "a morte de Deus" (Friedrich Nietzsche), o "desencanto do mundo" (Max Weber) e o "fim do sagrado". Este foi *o núcleo da Nova era da Modernidade*: o homem passou a substituir Deus, a filosofia e a ciência substituíram a religião, e os construtos racionais, enérgicos e tecnológicos tomaram o lugar da Revelação.

Porém, se o modernismo se exauriu na pós-modernidade, então ao mesmo tempo, o período de "teomaquia" direta chega a um fim junto com ela. *As pessoas pós-modernas não são contrárias à religião, mas ao invés,*

indiferentes. Ademais, certos aspectos da religião, via de regra, relativas às regiões do inferno, a "textura demônica" dos filósofos pós-modernistas são bastante atrativas. Em qualquer caso, a era da perseguição à Tradição acabou, ainda que, seguindo a lógica do pós-liberalismo, isso provavelmente levará à criação de *uma nova pseudo-religião global*, baseada nos restos de cultos sincréticos disparatados, no ecumenismo caótico desenfreado e na "tolerância". Enquanto esse curso dos eventos é, de algumas maneiras, *ainda mais aterrorizante* do que o materialismo e o ateísmo dogmático diretos e descomplicados, o enfraquecimento da perseguição da Fé pode ser aquela *chance*, se os representantes da Quarta Teoria Política agirem consistentemente e descompromissadamente na defesa dos ideais e valores da Tradição.

Agora é seguro instituir como programa político aquilo que foi banido pela modernidade. E isso não mais parece tão tolo e destinado à derrota quanto antes – pelo menos porque tudo na pós-modernidade parece tolo e destinado à derrota, inclusive seus aspectos mais "glamourosos". Não é por acaso que os heróis da pós-modernidade são "aberrações" e "monstros", "travestis" e "degenerados" – essa é a lei do estilo. Contra o pano de fundo dos palhaços do mundo nada e

ninguém pode parecer "arcaico demais", mesmo as pessoas da Tradição que ignoram os imperativos da vida moderna. A validade dessa asserção não é provada apenas pelas conquistas significativas do fundamentalismo islâmico, mas também pelo ressurgimento da influência exercida pelas vastamente arcaicas seitas protestantes (dispensacionalistas, mórmons, etc.) na política externa americana. George W. Bush foi à guerra no Iraque porque, em suas próprias palavras, "Deus me disse para invadir o Iraque!". Isso é bastante compatível com seus professores protestantes metodistas.

Assim, a Quarta Teoria Política pode facilmente se voltar para tudo que *precedeu a modernidade* de modo a buscar sua inspiração lá. O reconhecimento da "morte de Deus" deixa de ser um "imperativo mandatório" para aqueles que querem permanecer relevantes. As pessoas da pós-modernidade já estão tão resignadas diante desse evento que elas nem podem mais compreendê-lo – "Quem morreu exatamente?" Mas, do mesmo jeito, os desenvolvedores da Quarta Teoria Política podem esquecer esse "evento". "Nós acreditamos em Deus, mas ignoramos aqueles que ensinam sobre Sua morte, tanto como ignoramos as palavras dos loucos".

Isso marca o retorno da teologia e se torna um elemento essencial da Quarta Teoria Política. Quando ela retorna, a pós-modernidade (globalização, pós-liberalismo e a sociedade pós-industrial) é facilmente reconhecida como "o reino do Anticristo" (ou suas contrapartes em outras religiões – "Dajjal" para os muçulmanos, "Erev Rav" para os judeus, e "Kali Yuga" para os hindus, etc.). Agora esta não é simplesmente uma *metáfora* capaz de mobilizar as massas, mas um fato religioso – *o fato do Apocalipse*.

MITOS E ARCAÍSMO NA QUARTA TEORIA POLÍTICA

Se o ateísmo da Nova Era deixa de ser algo mandatório para a Quarta Teoria Política, então a teologia das religiões monoteístas, que uma vez substituiu outras culturas sagradas, não será também a verdade última (ou melhor, poderá ser ou não). Teoricamente, *nada limita a profundidade da abordagem dos antigos valores arcaicos*, a qual pode assumir um lugar específico na nova construção ideológica, após ser adequadamente reconhecida e compreendida. Eliminando a necessidade de ajustar a teologia ao racionalismo da

modernidade, os portadores da Quarta Teoria Política estão livres para ignorar aqueles elementos teológicos e dogmáticos, que foram afetados pelo racionalismo nas sociedades monoteístas, principalmente nas últimas fases. Estas levaram ao aparecimento do deísmo sobre as ruínas da cultura europeia cristã, seguido do ateísmo e do materialismo, durante um desenvolvimento escalonado dos programas da era moderna.

Não apenas os mais altos símbolos supramentais da fé podem ser colocados a bordo novamente como um novo escudo, mas também podem aqueles aspectos *irracionais* dos cultos, ritos e lendas que tem deixados perplexos os teólogos das fases prévias. Se nós rejeitamos a ideia de progresso inerente à modernidade (que como nós vimos, acabou), então tudo que é antigo ganha valor e credibilidade *simplesmente por ser antigo*. “Antigo” significa bom e quanto mais antigo – melhor.

De todas as criações, o paraíso é a mais antiga. Os portadores da Quarta Teoria Política devem lutar para descobri-lo novamente no futuro próximo.

HEIDEGGER E O “EVENTO” (*EREIGNIS*)

E finalmente, nós podemos identificar a mais profunda – *ontológica!* – fundação para a Quarta Teoria Política. Aqui, nós devemos prestar atenção não apenas em teólogos e mitologias, mas também na experiência filosófica reflexiva de um pensador particular que fez uma tentativa única de construir uma *ontologia fundamental* – o estudo mais resumido, paradoxal, profundo e penetrante do Ser. Eu estou me referindo à Martin Heidegger.

Uma breve descrição do conceito de Heidegger é como segue. Na aurora do pensamento filosófico, as pessoas (mais especificamente, os europeus e, ainda mais especificamente, os gregos), *levantaram a questão do Ser como ponto focal de seu pensamento*. Mas, pela sua tematização, elas se arriscaram a se confundir pelas nuances do relacionamento complicado entre Ser e pensamento, entre puro Ser (*Seyn*) e sua expressão na existência – *um* ser (*Seiende*), entre Ser no mundo (*Dasein* – ser-aí) e Ser-em-si (*Sein*). Essa falha já ocorreu no ensinamento de Heráclito sobre a *physis* e o *logos*. Logo, ela é óbvia na obra de Parmênides e, finalmente, em Platão, que colocou as ideias entre o homem e a existência e que definiu a

verdade como sua correspondência, a teoria referencial do conhecimento, essa falha alcançou sua culminação. Isso deu origem a uma *alienação* que eventualmente levou ao "pensamento calculista" (*das rechnende Denken*) e então ao desenvolvimento da tecnologia. Pouco a pouco, o homem perdeu de vistas o puro Ser e entrou no caminho do *niilismo*. A essência da tecnologia (baseada no relacionamento técnico com o mundo) expressa esse niilismo continuamente acumulativo. Na Nova Era, essa tendência alcança seu pináculo – *o desenvolvimento técnico* (*Gestell*) *finalmente substitui o Ser* e coroa o "Nada". Heidegger odiava amargamente o liberalismo, o considerando uma expressão da "fonte calculista" que reside no coração do "niilismo ocidental".

A pós-modernidade, que Heidegger não viveu para ver, é, em todos os sentidos, *o esquecimento último do Ser*, é aquela "meia-noite", quando o Nada (niilismo) começa a escorrer de todas as rachaduras. Porém essa filosofia não era desesperançosamente pessimista. Ele acreditava que o *próprio Nada é o outro lado do puro Ser*, o qual – de modo tão paradoxal! – lembra a humanidade de sua existência. Se nós decifrarmos corretamente a lógica por trás do desdobramento do Ser, então a humanidade pensante poderá salvar a si

mesma *com máxima rapidez* no momento de *maior risco*. "Onde está o perigo, lá também cresce a oportunidade de salvação", Heidegger cita a poesia de Friedrich Hölderlin.

Heidegger usa um termo especial, "*Ereignis*" – o "*Evento*", para descrever esse retorno súbito do Ser. Ele ocorre exatamente *à meia-noite da noite do mundo* – no momento mais escuro da história. O próprio Heidegger constantemente vacilava quanto a esse ponto já ter sido alcançado ou - *"ainda não"*. O eterno "ainda não"...

A filosofia de Heidegger pode provar ser aquele eixo central conectando tudo ao seu redor – das segunda e terceira teorias políticas reinterpretadas ao retorno da teologia e da mitologia.

Assim, no coração da Quarta Teoria Política, em seu centro magnético, está a trajetória da *Ereignis* (o "Evento") iminente, que incorporará *o retorno triunfante do Ser* no exato momento em que a humanidade o esquece de uma vez por todas ao ponto de que seus últimos traços desaparecem.

A Quarta Teoria Política e a Rússia

Hoje muitas pessoas intuitivamente entendem que a *Rússia não tem lugar* no “admirável mundo novo” da globalização, da pós-modernidade e do pós-liberalismo. Primeiro, o Estado global e o governo mundial estão gradualmente abolindo todos os Estados-nação em geral. Mais importante é o fato de que *a totalidade da história russa é um argumento dialético com o Ocidente e contra a cultura ocidental*, a luta pela defesa de nossa própria (muitas vezes apenas intuitivamente compreendida) *verdade russa, nossa própria ideia messiânica e nossa própria versão do “fim da história”*, não importa como ela se expresse– através da Ortodoxia moscovita, do império secular de Pedro, ou da revolução comunista mundial. As mentes russas mais brilhantes viram claramente que o Ocidente estava se dirigindo para o abismo. Agora, olhando para onde a economia neoliberal e a cultura pós-moderna levaram o mundo, nós podemos ter certeza de que essa intuição, impulsionando gerações do povo russo a buscar por alternativas, era completamente justificada.

A atual crise econômica global é apenas o começo. O pior ainda está por vir. A inércia dos processos pós-liberais é tamanha que uma mudança de curso é impossível: para salvar o Ocidente, a *"tecnologia emancipada"* irrestrita (Oswald Spengler) buscará por meios tecnológicos mais eficientes, porém meramente *técnicos*. Essa é a nova fase na chegada da *Gestell* espalhando a mancha niilista do mercado global por todo o planeta. Movendo de crise em crise e de uma bolha para a próxima (milhares de americanos realizaram um protesto em um tempo de crise com o seguinte *slogan*, "Nos deem uma nova bolha!" Dá para ser mais cego?), a economia globalista e as estruturas da sociedade pós-industrial tornam a noite da humanidade mais e mais negra. Ela é tão negra, na verdade, que nós gradualmente esquecemos que está de noite. "O que é luz?" se perguntam as pessoas jamais a tendo visto.

É claro que a Rússia precisa seguir um caminho diferente. O seu próprio. Aqui está a questão e o paradoxo. *Escapar da lógica da pós-modernidade em um "único país" não será tão simples*. O modelo soviético tentou e caiu. Depois desse ponto, a situação ideológica mudou *irreversivelmente* bem como a balança estratégica de poder. Para que a Rússia possa salvar a si mesma e a outros, criar algum tipo de milagre

tecnológico ou uma jogada enganosa seria insuficiente. A história mundial tem a sua própria lógica. E o "fim da ideologia" não é uma falha aleatória, mas o início de uma nova fase, aparentemente, a última.

Nessa situação, o futuro da Rússia *depende diretamente de nossos esforços para desenvolver a Quarta Teoria Política*. Nós não iremos longe e apenas estenderemos nosso tempo se localmente selecionarmos as opções que a globalização nos oferece e corrigindo o *status quo* de um jeito superficial. O desafio da pós-modernidade é tremendamente significativo: ele está enraizado na lógica do esquecimento do Ser e no distanciamento da humanidade em relação a suas raízes existenciais (ontológicas) e espirituais (teológicas). Responder a isso com inovações tiradas do chapéu ou substitutos de relações públicas é impossível. Portanto, nós devemos nos referir às fundações filosóficas da história e fazer um *esforço metafísico* de modo a resolver os problemas atuais – a crise econômica global, contrapor o mundo unipolar, bem como a preservação e fortalecimento da soberania, etc.

É difícil dizer como o processo de desenvolver essa teoria acabará. Uma coisa é clara: não pode ser um esforço individual ou um que seja restrito a um pequeno grupo de

pessoas. O esforço deve ser *compartilhado* e coletivo. Dessa maneira, os representantes de outras culturas e povos (tanto na Europa como na Ásia) poderão verdadeiramente nos ajudar, já que eles sentem a tensão escatológica do momento presente de um jeito igualmente agudo e estão tão desesperadamente procurando por um caminho para fora do beco sem saída global.

Porém, é possível afirmar desde já que a versão russa da Quarta Teoria Política, baseada na rejeição do *status quo* em suas dimensões práticas e teóricas, focará na "*Ereignis* russa". Esse será aquele "Evento", único e extraordinário, para o qual muitas gerações de russos viveram e esperaram, do nascimento de nossa nação à chegada futura do Fim dos Dias.

CAPÍTULO 3: DASEIN COMO ATOR – FASES E PROBLEMAS NO DESENVOLVIMENTO DA QUARTA TEORIA POLÍTICA

Sendo um defensor do desenvolvimento cíclico e um oponente de Francis Bacon e sua ideia de coleta de dados, eu ainda gostaria de sugerir que nós desenvolvêssemos e modificássemos abordagens a tópicos e áreas específicos do pensamento de modo contínuo. Nós repetidamente esclarecemos a noção de "conservadorismo". Nós conduzimos uma série de conferências e simpósios científicos sobre a "Quarta Teoria Política". Acreditamos que estes esforços, cujos resultados estão publicados em revistas[1], coleções científicas, monografias individuais e sítios virtuais[2] não foram realizados

---

[1] Edição #1 da revista *Russkoe Vremia* (*Tempo Russo*), 2009, completamente dedicado ao tema do conservadorismo. Ver também A.G. Dugin, "A Quarta Teoria Política", *Perfil*, #48, 22.12.2008.

[2] Aqui estão alguns links: http://evrazia.org/print.php?id=779; http://www.evrazia.org/article/755;http://konservatizm.org/news/activity/020409175427.xhtml; http://rossia3.ru/ideolog/friends/hezbali1; http://rossia3.ru/ideolog/friends/hezbali2;http://www.evrazia.org/article/751;http://konservatizm.org/konservatizm/theory/160309164752.xhtml; http://konservatizm.org/konservatizm/theory/140309014819.xhtml; http://www.geopolitica.ru/Articles/434/;

em vão, e que os leitores estão mais ou menos familiarizados com eles. Portanto, eu proponho que avancemos.

Eu demonstrarei com exemplos concretos o que foi feito para promover a discussão da "Quarta Teoria Política" e, consequentemente, os resultados observáveis das atividades conduzidas pelo Centro de Pesquisa Conservadora na Faculdade de Sociologia da Universidade Pública de Moscou[3] e pelo Clube Conservador de São Petersburgo na Faculdade de Filosofia da Universidade Pública de São Petersburgo[4]. Esses resultados incluem dois livros que foram recentemente publicados em São Petersburgo, na maravilhosa casa editorial de São Petersburgo "Amphora": *Contra o Liberalismo: Em Direção à Quarta Teoria Política*[5] de Alain de Benoist e *A Quarta Teoria Política*[6] de Alexander Dugin. O livro do filósofo Alain de Benoist, que discursou na Universidade Pública de São Petersburgo durante os Dias de Filosofia em São

---

http://www.sorokinfond.ru/index.php?id=552; http://neokons.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=88&Itemid=78

[3] http://konservatizm.org

[4] http://konservatizm.org/regions/leningrad/region.xhtml

[5] Benoist, Alain de. Protiv liberalizma. K chetvertoi politicheskoi teorii, St. Petersburg, Amfora, 2009. [Contra o Liberalismo. Em Direção à Quarta Teoria Política]

[6] Dugin, A.G. Chetvertaia politicheskaia teoriia, St. Petersburg, Amphora, 2009 (on the web: http://konservatizm.org/konservatizm/amfora/031209153016.xhtml) [A Quarta Teoria Política]

Petersburgo, é um compêndio de suas opiniões na filosofia e na ciência política sobre grandes questões de nosso tempo: globalização, a crise econômica e social, o processo de integração europeia, as novas tendências políticas e sociais, o relacionamento entre Europa e Rússia, o humanismo, etc. Todos esses problemas são abordados do ponto de partida da crítica à ideologia liberal que domina o mundo (a primeira e mais estável teoria política). Tendo permanecido sem competição após o colapso do comunismo, ela se tornou o alvo prioritário para críticas por aqueles que estão agudamente conscientes dos aspectos negativos do *status quo* na política, na esfera social, na economia, na cultura, na ideologia, etc. e por aqueles que estão buscando uma alternativa. As velhas alternativas ao liberalismo – comunismo e fascismo – foram historicamente superadas e descartadas: cada uma a sua própria maneira, porém elas demonstraram sua ineficácia e incompetência.

Portanto, a busca por uma alternativa ao liberalismo deve ocorrer em outro lugar. A área de busca é designada como o domínio da "Quarta Teoria Política". Tal abordagem corresponde exatamente ao tema afirmado: "Conservadorismo: o Futuro ou uma Alternativa?" Se nós

pensarmos em uma alternativa e a correlacionarmos com a planta para o futuro, então nós deveríamos claramente perceber o que essa alternativa vai substituir. A resposta é simples: o *liberalismo como o discurso global dominante*. Portanto, a única alternativa significativa deve logicamente ser dirigida contra o liberalismo, daí o título do livro de Alain de Benoist. Não obstante, a questão permanece: o conservadorismo se adéqua a esse papel? Em parte, nós ouvimos a resposta na fala de Alain de Benoist, na qual ele criticou a teoria liberal do progresso. Essa abordagem filosófica propõe que o conservadorismo seja o candidato mais lógico para uma alternativa ao liberalismo – ou como uma visão de mundo relativizadora ou como uma visão de mundo que rejeita o progresso completamente. O que permanece, então, é especificar o tipo de conservadorismo em questão: é óbvio que o conservadorismo liberal não pode ser considerado como uma alternativa ao liberalismo, sendo sua variante. Assim, através do processo de eliminação, nós podemos especificar uma proposição: nós devemos buscar uma alternativa ao liberalismo nas *versões não-liberais de conservadorismo*. Tudo isso é lógico, já que o próprio De Benoist é conhecido como um filósofo de opiniões

conservadoras (às vezes, ele é referido como um dos pioneiros da “Nova Direita” europeia), mas o tipo particular de opiniões conservadoras que ele tem em mente é óbvio a partir de seu livro recém-publicado.

Há outro aspecto digno de mencionar em relação ao título do livro de Alain de Benoist. Muitos leitores se lembrarão de outro manifesto ideológico dirigido contra o liberalismo chamado *Após o Liberalismo*[7] por Immanuel Wallerstein. Apesar da semelhança de títulos e do objeto de crítica, há uma diferença significativa. Wallerstein criticou o liberalismo desde o ponto de vista da Esquerda – a partir da posição neomarxista. E, como qualquer marxista, ele viu o liberalismo (democracia burguesa, capitalismo) como uma fase do desenvolvimento histórico, o qual é *progressivo* em comparação com as fases *precedentes* de desenvolvimento (como o feudalismo ou a escravidão), mas é inferior ao que deve vir *após* ela – socialismo, comunismo, etc. Nós estamos falando sobre a crítica “a partir da Esquerda” e, de algumas maneiras, do ponto de partida do futuro (que é expresso no título do livro de Wallerstein – *Após o Liberalismo*). Essa é uma

---

[7] Wallerstein, Immanuel. Posle liberalizma. Moscow, 2003. [Após o Liberalismo]

característica típica do marxismo. Para De Benoist, nem a superioridade do liberalismo sobre os tipos históricos prévios de sociedade, nem as vantagens de um futuro comunista são óbvias.

Portanto, apesar da similaridade de títulos, há uma diferença fundamental entre as posições iniciais dos autores: com Wallerstein, nós temos que lidar com uma crítica "a partir da Esquerda"; com de Benoist, com uma crítica "a partir da Direita". Outra diferença envolve o relacionamento em relação ao liberalismo. Segundo Wallerstein, o fim do liberalismo era uma conclusão prevista pela própria lógica da história sociopolítica e socioeconômica, e assim ele falou facilmente de um "depois". Para de Benoist a questão permanece: deve-se lutar contra o liberalismo, porém nessa luta moralmente e historicamente justificada, não há resultados garantidos. É importante lutar contra o liberalismo aqui e agora; é importante identificar suas vulnerabilidades; é importante forjar uma visão de mundo alternativa – mas o futuro está em nossas mãos e é aberto ao invés de pré-determinado. Wallerstein, em vários graus, é um mecanicista, como qualquer marxista, enquanto de Benoist é um organicista e holista, como qualquer (verdadeiro) conservador.

O último item ao qual eu gostaria de chamar atenção em relação às ideias de Alain de Benoist e sua relevância é a compreensão do conceito do "Quarto *Nomos* da Terra" [8] de Carl Schmitt – isto é, o relacionamento entre ciência política e "teologia política" com geopolítica e o novo modelo da organização política do espaço.

De minha parte, no livro A Quarta Teoria Política[9], eu havia feito uma resenha das três principais teorias políticas do passado – liberalismo, marxismo (socialismo) e fascismo (nacional-socialismo), avaliado seu equilíbrio geral e tentado identificar os horizontes para o desenvolvimento da "Quarta Teoria Política" para além de todas as três ideologias. Isso, é claro, está extremamente distante de qualquer dogmatismo ou de uma proposta para uma resposta completa para o problema apontado. Mas, não obstante, esses são passos razoavelmente específicos em direção à preparação de uma abordagem próxima da questão. Sem repetir o que foi dito em meu livro e no livro de Alain de Benoist, eu tentarei fazer um certo número de observações sobre o desenvolvimento deste tema.

---

[8] Schmitt, Carl, Nomos zemli, St. Petersburg, 2008. [O Nomos da Terra]
[9] Dugin, A. G. Chetvertaia politicheskaia teoriia, ibid. [A Quarta Teoria Política]

O que é a “Quarta Teoria Política” em termos de negação agora está claro. Ela não é nem fascismo, nem comunismo, nem liberalismo. Em princípio, esse tipo de negação é razoavelmente significativo. Ele incorpora nossa determinação de ir além dos paradigmas ideológicos e políticos usuais e fazer um esforço de modo a superar a inércia dos clichês internos ao pensamento político. Isso por si só é um convite extremamente estimulante para um espírito livre e uma mente crítica. Eu realmente não compreendo por que certas pessoas, quando confrontadas com o conceito de “Quarta Teoria Política”, não correm imediatamente para abrir uma garrafa de *champagne* e não começam a dançar e se regozijar, celebrando a revelação de um novo horizonte. Afinal, este é um tipo de um Ano Novo filosófico – um excitante salto no desconhecido. O “Ano Velho” testemunhou a luta das três ideologias políticas – uma que foi sangrenta e que clamou milhões de vidas. Toda a crítica ao liberalismo era ou fascista ou comunista. Essa crítica foi deixada no passado, mas a mais antiga dessas ideologias – liberalismo – ainda está aqui. O liberalismo é o remanescente do “Ano Velho”; é um resíduo, um passado incerto que não foi adequadamente enviado para o esquecimento. Ele já passou, mas não quer ir embora

permanentemente de qualquer jeito. Em resumo, é uma quimera, "o dragão que engoliu o sol" ou "os espíritos diabólicos que raptaram a Donzela de Neve" antes do Ano Novo. Em certo sentido, o liberalismo incorpora tudo que estava no passado. A "Quarta Teoria Política" é o nome para uma descoberta, para um novo começo.

Ressaltando a relevância da crítica e especialmente destacando o fato de que essa é uma rejeição radical de todas as três teorias políticas (liberalismo, comunismo, e fascismo) e suas variantes, eu sugiro que nós contemplemos o conteúdo positivo da "Quarta Teoria Política". O fato de que nós identificamos o conteúdo negativo é em si mesmo notável e requer um entendimento meticuloso. A própria ideia de pôr um fim ao fascismo, ao comunismo e ao liberalismo é uma coisa extremamente estimulante. O programa negativo da "Quarta Teoria Política" soa assim, "Diga 'não' ao fascismo, 'não' ao comunismo, e 'não' ao liberalismo!" "O liberalismo não vai funcionar!" "Ele não passará!" (*No pasará*!), assim como o fascismo outrora falhou (*no ha pasado*). O Muro de Berlim, também, caiu; apenas poeira permanece da única manifestação visível do comunismo, separando os comunistas dos capitalistas (liberais). Os comunistas "não passaram"

também. Agora, o que resta é que os liberais "não passem" e "eles não passarão!" (*No pasarán*!). Mas para que eles "não passem", os fragmentos do Muro de Berlim são insuficientes para nós, como o próprio Muro foi insuficiente. O Muro existia, mas eles ainda passavam. Ainda de menos úteis são as sombras escuras do Terceiro Reich, seus "cadáveres independentes"[10], inspirando apenas a brutal juventude punk e os sonhos perturbadores e pervertidos de adeptos do sadomasoquismo.

Consequentemente, nós sugerimos avançarmos de modo a sairmos da fase niilista da "Quarta Teoria Política" em direção à positividade. Descartando as três teorias políticas como um todo sistematizado, nós podemos tentar olhar para elas a partir de uma perspectiva diferente. Elas estão sendo rejeitadas precisamente como sistemas ideológicos completos – cada um com base em argumentos separados. Mas eles – como qualquer sistema – consistem de elementos que não pertencem a eles. As três ideologias políticas possuem seus sistemas filosóficos, grupos, metodologias explanatórias, sua totalidade únicas – uma estrutura de seu "círculo

[10] Nota da Tradução: "cadáveres independentes". O autor usa a palavra "nezalezhnye" em referência à revolução laranja na Ucrânia e às simpatias nazistas entre certos ucranianos do oeste.

hermenêutico", suas *epistemes* fundamentais. Elas são o que elas são como um todo. Desmembradas em componentes, elas perdem sua significância e se tornam dessemantizadas. Um componente particular de uma ideologia liberal, marxista (socialista, comunista), ou fascista (nacional-socialista) não é liberalismo, marxismo, ou fascismo. Não é que eles sejam completamente neutros, mas fora do contexto ideológico estrito, eles podem encontrar ou descobrir um diferente – novo – sentido. Os aspectos positivos no desenvolvimento da "Quarta Teoria Política" são baseados nesse princípio. Uma revisão das três ideologias políticas e sua análise não convencional pode dar certas pistas para o conteúdo substantivo dessa teoria.

Em cada uma das três ideologias há um sujeito histórico claramente definido.

Na ideologia liberal, o sujeito histórico é o indivíduo. O indivíduo é concebido como uma unidade que é racional e imbuída com uma vontade (moralidade). O indivíduo é tanto um dado como o objetivo do liberalismo. É um dado, mas um que muitas vezes não tem consciência de sua identidade como indivíduo. Todas as formas de identidade coletiva – étnica, nacional, estatal, religiosa, de casta, etc., impedem a

consciência individual da própria individualidade. O liberalismo encoraja o indivíduo a se tornar ele próprio, isto é, a se libertar de todas aquelas identidades e dependências sociais que constrangem e definem o indivíduo externamente. Esse é o sentido do liberalismo (ing.: *liberty*, lat.: *libertas*): o chamado para ser "liberado" (Lat.: *liber*) de todas as coisas externas. Ademais, os teóricos liberais (em particular, John Stuart Mill) enfatizaram o fato de que estamos falando de uma "liberdade de"[11], sobre a liberação de laços, identificações e restrições que sejam negativas em seu conteúdo.

Quanto a qual seria o propósito dessa liberdade – os liberais permanecem em silêncio – afirmar algum tipo de objetivo normativo é, em seus olhos, restringir o indivíduo e sua liberdade. Portanto, eles separam estritamente uma "liberdade de", que eles consideram como um imperativo moral para o desenvolvimento social, de uma "liberdade para" (ing.: *freedom*) – a normativização de como, por que e para que propósito essa liberdade deve ser usada. Esta última permanece à discrição do sujeito histórico (o indivíduo).

---

[11] Mill, John Stuart, O svobode, Nauka i zhizn', 1993, #11, pp. 10–15, # 12. pp. 21–26. [Sobre a Liberdade]

O sujeito histórico da segunda teoria política é a classe. A estrutura de classes da sociedade e a contradição entre a classe exploradora e a classe explorada são o núcleo da visão da história dramática dos comunistas. História é luta de classes. A política é sua expressão. O proletariado é um sujeito histórico dialético, que é chamado a se libertar da dominação da burguesia e a construir uma sociedade sobre novas fundações. Um indivíduo singular é concebido aqui como parte de uma totalidade de classe e adquire existência social apenas no processo de aquisição de consciência de classe.

E, finalmente, o sujeito da terceira teoria política é ou o Estado (como no fascismo italiano) ou a raça (como no nacional-socialismo alemão). No fascismo, tudo é baseado na versão direitista do hegelianismo, já que o próprio Hegel considerava o Estado Prussiano como o ápice do desenvolvimento histórico no qual o espírito subjetivo era aperfeiçoado. Giovanni Gentile, um proponente do hegelianismo, aplicou esse conceito à Itália fascista[12]. No nacional-socialismo alemão, o sujeito histórico era a "raça

[12] Gregor A. James, Giovanni Gentile: Philosopher of Fascism, Transaction Publishers, 2001

ariana”[13], que, segundo os racistas, “participa no conflito eterno contra as raças sub-humanas”. As consequências estarrecedoras dessa ideologia são bem conhecidas demais para insistirmos nelas. Porém, foi essa definição original de um sujeito histórico que estava no âmago das práticas criminosas dos nazistas.

A definição de um sujeito histórico é a base fundamental para a ideologia política em geral e define sua estrutura. Portanto, nessa questão, a “Quarta Teoria Política” deve agir do modo mais radical rejeitando todas essas construções como candidatos para um sujeito histórico. O sujeito histórico não é nem um indivíduo, nem classe, nem o Estado, nem uma raça. Este é o axioma antropológico e histórico da “Quarta Teoria Política”.

Nós assumimos que esteja claro para nós quem (ou o que) não pode ser o sujeito histórico. Mas então quem (ou o que) pode?

Nós limpamos um espaço e apresentamos corretamente a questão. Nós continuamos com nosso tema: nós especificamos o problema do esclarecimento do sujeito

---

[13] Rosenberg, Alfred, Mif XX veka. Tallinn, 1998. [O Mito do Século XX]

histórico na "Quarta Teoria Política". Agora há um buraco escancarado. Esse buraco é extremamente interessante e significativo.

Penetrando nas profundezas desse vácuo, nós propomos quatro hipóteses, as quais não são mutuamente exclusivas e que podem ser examinadas tanto coletivamente como individualmente.

A primeira hipótese sugere abandonar todas as versões de competidores pelo papel de sujeito histórico da teoria política clássica, assumindo que o sujeito da "Quarta Teoria Política" é algum tipo de composto – não o indivíduo, classe, Estado (raça, nação) por conta própria, mas ao invés, uma certa combinação destes. Essa é uma hipótese de um sujeito composto.

A segunda hipótese é abordar o problema do ponto de partida da fenomenologia. Coloquemos tudo aquilo que sabemos sobre o sujeito histórico fora da estrutura das ideologias clássicas, realizando o método husserliano de *epoché* e tentemos definir empiricamente aquele "mundo vital", que abrirá diante de nós – o "mundo vital" do político,

um livro da “metafísica” ou da “teologia”[14]. É possível considerar a história política sem um sujeito? A história enquanto tal? Afinal, teoricamente, houve períodos históricos em que a política existia, mas nos quais não havia sujeito no sentido filosófico cartesiano. É claro, em retrospecto, mesmo esse “pré-sujeito” na história política foi reinterpretado segundo várias ideologias. Mas se nós não mais confiamos em ideologias (as três teorias políticas), então sua reconstrução história não é um axioma para nós. Se nós considerarmos a história política no estilo da “Escola dos Annales” (método de Fernand de Braudel), então nós temos a chance de descobrir uma imagem um tanto polifônica, expandindo nosso entendimento do assunto. No espírito de Peter Berger[15], nós podemos abrir o prospecto da “dessecularização” (ao longo da história, organizações religiosas frequentemente atuaram como sujeitos políticos) ou junto com Carl Schmitt[16], nós podemos repensar a influência da Tradição na tomada de uma decisão política (no espírito da doutrina schmittiana sobre o “decisionismo”). Descartar o dogma do progresso revelará

---

[14] Schmitt, Carl, Politicheskaia teologia, Moscow, 2000. [Teologia Política]
[15] Berger Peter L. (ed.), The Desecularization of the World: A Global Overview, Grand Rapids, Michigan, 1999.
[16] Schmitt, Carl, Diktatura, St. Petersburg, 2005. [Ditadura]

uma ampla gama de atores políticos, operando *até* e *para além* da Nova Era, o que se encaixa na abordagem conservadora. Mas nós estamos livres para continuar nossa busca livre por aquilo que pode ficar no lugar do sujeito histórico no futuro – na área das hipóteses exóticas de Deleuze e Guattari sobre o rizoma, um "corpo sem órgãos", "micropolítica", etc. ou sobre o horizonte da proto-história com Baudrillard e Derrida (texto, desconstrução, *"différance"*, etc.). Eles nos oferecem novas (dessa vez, totalmente não conservadoras) capacidades. Portanto, não vale a pena rejeitá-los por antecipação, simplesmente com base na simpatia de seus autores em relação ao marxismo e em sua afiliação esquerdista.

A terceira hipótese é a de forçar o método fenomenológico e acelerar vários passos: nós podemos propor considerar o Dasein[17] de Heidegger como o sujeito da "Quarta Teoria Política". *Dasein* é descrito na filosofia de Heidegger amplamente através de sua estrutura existencial, o que torna possível construir um modelo holístico complexo sobre sua base, cujo desenvolvimento levará, por exemplo, a um novo entendimento da política. Muitos pesquisadores perderam de

[17] Heidegger, Martin, Sein und Zeit (1927), Max Niemeyer Verlag, Tubingen, 2006.

vistas o fato de que Heidegger (especialmente, no período intermediário – 1936-1945) desenvolveu uma história completa da filosofia centrada no *Dasein*, o que pode formar a base de uma filosofia política completa e bem desenvolvida em retrospecto.

Assim, aceitar a hipótese do Dasein imediatamente nós dá um amplo sistema de coordenadas de modo a navegar a construção histórica necessária para uma teoria política. Se o sujeito é Dasein, então a "Quarta Teoria Política" constituiria uma estrutura ontológica fundamental que é desenvolvida sobre a base da antropologia existencial. Nós podemos mapear a direção para especificar esse tipo de abordagem:

- Dasein e o Estado;
- Dasein e estratificação social;
- Dasein e poder (a vontade de poder);
- Dasein e poder;
- Ser e política;
- Os horizontes da temporalidade política;

- Espacialidade existencial e a fenomenologia das fronteiras;
- O Príncipe e nada;
- Parlamento, a escolha e “Ser-para-a-morte”;
- Cidadania e o papel dos guardiões do Ser;
- Referendo e intencionalidade;
- O autêntico e o inautêntico na jurisprudência;
- Filosofia existencial da jurisprudência;
- Revolução e a fuga dos deuses;
- Urbanização e a casa do Ser.

Naturalmente, este é apenas um esboço apressado das áreas de interesse na nova ciência política.

A quarta hipótese apela ao conceito da “imaginação” (*l’imaginaire*). Esse tópico é coberto em detalhes nas obras de Gilbert Durand[18], cujas ideias básicas eu discuto em minha

---

[18] Durand, Gilbert, Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, 1960.

nova obra *Sociologia da Imaginação*[19]. A imaginação como uma estrutura precede o indivíduo, o coletivo, classe, cultura e raça (se a raça existe como fenômeno sociológico, o que é incerto), bem como o Estado. Segundo Durand, que desenvolveu as ideias de Carl Gustav Jung e Gaston Bachelard, a imaginação (*l'imaginaire*) forma o conteúdo da existência humana baseada nas estruturas internas, originais e independentes que estão integradas nela. A interpretação dos processos políticos na história *a posteriori* não é difícil para a "sociologia da imaginação" e produz resultados impressionantes. Se nós interpretarmos a imaginação (*l'imaginaire*) como um ator autônomo na esfera política, incluindo o componente projetivo e um tipo de "*status* legal", então nós acabamos com uma trajetória extraordinariamente fascinante e totalmente não desenvolvida. Apesar de os estudantes de 1968 terem demandado "liberdade de imaginação", naquele momento era improvável que eles reconhecessem a "imaginação" como uma competidora para uma subjetividade política especial. Eles permaneceram presos no indivíduo (como parte do liberalismo, mesmo que

[19] Dugin, A. G., Sotsiologiia voobrazheniia. Vvedenie v strukturnuiu sotsiologiiu, Moscow, 2010. [Sociologia da Imaginação. Introdução à Sociologia Estrutural]

um “de Esquerda”) e na classe (i.e., marxismo, ainda que estritamente considerado com base na psicanálise).

Em busca do sujeito da “Quarta Teoria Política”, nós devemos ousadamente adentrar um novo “círculo hermenêutico”. A “Quarta Teoria Política” é o todo que, naturalmente, ainda é insuficientemente descrito e definido. Suas partes são o sujeito que também é estabelecido como uma sugestão preliminar. Mas, nos movendo constantemente entre a incerteza do todo e a incerteza de suas partes e de volta, nós gradualmente começamos a esclarecer os contornos mais precisos do que está em jogo. Esse processo, começando a partir da base da credibilidade negativa (a rejeição dos velhos círculos hermenêuticos: liberalismo com o indivíduo, marxismo com a classe, fascismo/nazismo com o Estado/raça), levará à clarificação de uma estrutura um tanto positiva mais cedo ou mais tarde. Essa estrutura será ainda mais esclarecida quando a hermenêutica atingir as fronteiras de contradições explicitamente absurdas (que não podem ser resolvidas) ou deixe de combinar dados empíricos. Isto é, começando a partir de certo ponto, o desenvolvimento da “Quarta Teoria Política” ganhará características razoavelmente científicas e racionais, as quais, por agora, mal

são discerníveis por trás da energia de intuições inovadoras e da super tarefa revolucionária de destruir as velhas ideologias.

Todo o "círculo hermenêutico" da "Quarta Teoria Política" deve ser incluído no "Quarto *Nomos* da Terra". Essa inclusão especificará seu conteúdo em bem mais detalhe e, em particular, revelará um colossal potencial epistemológico da geopolítica. Esta, em adição a seus objetivos puramente práticos e aplicados, pode ser vista como um convite amplo a pensar espacialmente em um cenário pós-moderno, quando o pensamento histórico, que dominava a era moderna, está se tornando irrelevante. Em numerosas ocasiões, eu escrevi sobre o potencial filosófico e sociológico da geopolítica em minhas obras[20]. A espacialidade é um dos componentes existenciais mais importantes do *Dasein*, assim o apelo ao "Quarto *Nomos* da Terra" pode ser ligado à hipótese do terceiro sujeito da "Quarta Teoria Política".

---

[20] Dugin, A. G., Myslit' prostranstvom. Osnovy geopolitiki. Moscow, 2000 [Pensando a Espacialidade. As Origens da Geopolítica] New edition: Sotsiologiia prostranstva. Sotsiologiia voobrazheniia. Vvedenie v strukturnuiu sotsiologiiu, Moscow, 2010. [Sociologia do Espaço. Sociologia da Imaginação. Introdução à Sociologia Estrutural]

Agora nós podemos abordar o problema da formação de conteúdo da "Quarta Teoria Política" a partir de outra direção e examinar os competidores para inclusão nessa teoria dos três modelos clássicos.

Porém, antes de determinar os aspectos das três velhas ideologias que podem ser emprestados delas tendo neutralizado-as e retirado-as de contexto, arrancando-as de seu próprio "círculo hermenêutico", é importante mencionar brevemente que aspectos devem ser firmemente descartados.

Se começarmos com o fascismo e o nacional-socialismo, então aqui nós devemos definitivamente rejeitar todas as formas de racismo. O racismo é o que causou o colapso do nacional-socialismo no sentido histórico, geopolítico e teórico. Este não foi somente um colapso histórico, como também filosófico. O racismo é baseado na crença na superioridade objetiva inata de uma raça humana sobre outra. Foi o racismo e não alguns outros aspectos do nacional-socialismo que gerou as consequências, que levaram a sofrimento imensurável, bem como ao colapso da Alemanha e das Potências do Eixo e à destruição de toda a construção ideológica da "terceira via". A prática criminosa de varrer grupos étnicos inteiros (judeus, ciganos e eslavos) com base

na raça estava precisamente enraizada na teoria racial – é isso que nos enfurece e choca em relação ao nazismo até hoje. Ademais, o antissemitismo de Hitler e a doutrina de que os eslavos são "sub-humanos" e devem ser colonizados, é o que levou a Alemanha a entrar em guerra contra a URSS (pelo que nós pagamos com milhões de vidas), bem como ao próprio fato de que os próprios alemães perderam sua liberdade política e o direito de participar na história política por um longo tempo (senão para sempre) (agora resta para elas apenas a economia e, na melhor das hipóteses, a ecologia). Os apoiadores da "terceira via" foram deixados na posição de párias e marginais ideológicos. Foi o racismo – na teoria e na prática – que criminalizou todos os outros aspectos do nacional-socialismo e do fascismo, fazendo dessas visões de mundo políticas o objeto de insultos e vilificação.

O racismo hitlerista, porém, é apenas um tipo de racismo – esse tipo de racismo é o mais óbvio, direto, biológico e, portanto, o mais repulsivo. Há outras formas de racismo – racismo cultural (afirmar que há culturas superiores e inferiores), civilizacional (dividir os povos entre aqueles civilizados e os insuficientemente civilizados), tecnológico (ver o desenvolvimento tecnológico como o principal critério

de valor societário), social (afirmar, no espírito da doutrina protestante de predestinação, que os ricos são melhores e superiores quando comparados com os pobres), racismo econômico (em cuja base toda a humanidade é hierarquizada segundo regiões de bem-estar material) e racismo evolucionário (para o qual é axiomático que a sociedade humana é o resultado de um desenvolvimento biológico, na qual os processos básicos de evolução das espécies – sobrevivência dos mais aptos, seleção natural, etc. – continuam hoje). As sociedades europeia e americana estão fundamentalmente afligidas por este tipo de racismo, incapazes de erradica-lo de si mesmas apesar de todos os esforços. Plenamente conscientes do quão revoltante este fenômeno é, as pessoas no Ocidente tendem a fazer do racismo um tabu. Porém, tudo isso se transforma em uma caça às bruxas – novos párias acusados de "fascismo" são suas vítimas, muitas vezes sem motivos aparentes. Assim, o próprio politicamente correto e suas normas são transformados em uma disciplina totalitária de exclusões políticas, puramente racistas. Dessa maneira, o antirracismo liberal-esquerdista institucionalizado francês gradualmente se torna o centro de distribuição do "ódio racial". Até mesmo africanos sofrem

acusações de “fascismo”. Tal foi o caso da campanha difamatória irrestrita contra um famoso comediante negro Dieudonné M’bala M’bala, que ousou zombar de certas características horrendas do sistema francês contemporâneo em suas apresentações, inclusive do antirracismo (*Ras-le-Front, SOS-Racisme*, etc.). E então o que?! O comediante francês M’bala M’bala foi admitido na categoria “marrom”, isto é, acusado de “fascismo” e “racismo”.

Os tipos mais novos de racismo são o *glamour*, a moda e seguir as últimas tendências informacionais. As normas são impostas por modelos, *designers*, *socialites* de festas e pelos donos das últimas versões de celulares ou computadores *laptop*. Conformidade ou não conformidade com o código do *glamour* está localizado na própria base das estratégias de massa para segregação social e apartheid cultural. Hoje isso não é associado diretamente com o fator econômico, mas ganha gradualmente características sociológicas independentes: este é o fantasma da ditadura do *glamour* – a nova geração de racismo.

A própria ideologia do progresso é racista em sua estrutura. A asserção de que o presente é melhor e mais gratificante do que o passado e a garantia de que o futuro será

ainda melhor do que o presente representa a discriminação do passado e do presente, a humilhação daqueles que vivem no passado e um insulto à honra e dignidade das prévias gerações, e um certo tipo de violação dos "direitos dos mortos". Em muitas culturas, os mortos desempenham um importante papel sociológico. Eles são considerados como estando vivos em certo sentido, presentes nesse mundo e participando em sua existência. Assim são todas as culturas e civilizações antigas. Bilhões de habitantes dessa terra acreditam nesse conceito até hoje. Na civilização chinesa, construída sobre o culto dos mortos e sobre a reverência a eles junto aos vivos, estar morto é considerado como um elevado *status* social, de algumas maneiras superiores ao *status* dos vivos. A ideologia do progresso representa um genocídio moral das gerações passadas – em outras palavras, um racismo real. Igualmente questionável é a ideia de modernização, quando tomada como um valor em si. É fácil detectar os óbvios sinais de racismo nela.

Indubitavelmente racista é a ideia da globalização unipolar. Ela é baseada no fato de que a sociedade ocidental, especialmente a americana, equipara sua história e seus valores à lei universal e artificialmente tenta construir uma

sociedade global baseada nesses valores locais e historicamente específicos – democracia, o mercado, parlamentarismo, capitalismo, individualismo, direitos humanos e desenvolvimento tecnológico ilimitado. Esses valores são locais e a globalização está tentando impô-los sobre toda a humanidade como algo que é universal e tomado como garantido. Essa tentativa implicitamente mantém que os valores de todos os outros povos e culturas são imperfeitos, subdesenvolvidos e sujeitos à modernização e padronização com base no modelo ocidental.

A globalização então não é nada mais que um modelo de etnocentrismo euro-ocidental, ou melhor, anglo-saxão, globalmente distribuído, o qual é a manifestação mais pura da ideologia racista.

Como uma de suas características essenciais, a "Quarta Teoria Política" rejeita todas as formas e variedades de racismo e todas as formas de hierarquização normativa de sociedades com base em fundamentos étnicos, religiosos, sociais, tecnológicos, econômicos ou culturais. Sociedades podem ser comparadas, mas nós não podemos afirmar que uma delas é objetivamente melhor do que as outras. Tais avaliações são sempre subjetivas e qualquer tentativa de

elevar uma avaliação subjetiva ao *status* de uma teoria é racismo. Esse tipo de tentativa é não científico e anti-humano. As diferenças entre sociedades em qualquer sentido não podem, de qualquer forma ou jeito, implicar na superioridade de uma sobre a outra. Este é um axioma central da "Quarta Teoria Política". Ademais, se o antirracismo diretamente atinge a ideologia do nacional-socialismo (i.e., a terceira teoria política), então ele também indiretamente alcança o comunismo, com seu ódio de classe e o liberalismo, com seu progressivismo, bem como seu racismo econômico, tecnológico e cultural inerentes. Ao invés de um mundo unipolar, a "Quarta Teoria Política" insiste em um mundo multipolar e ao invés do universalismo – no pluriversalismo, o que Alain de Benoist brilhantemente indicou em seu livro[21].

Claramente destacando a principal trajetória para a rejeição de todas as formas e variedades de racismo, incluindo as formas biológicas inerentes no nacional-socialismo, nós podemos identificar o que a "Quarta Teoria Política" pode herdar dele. Rejeitando fortemente qualquer sugestão de racismo, nós, de fato, destruímos o "círculo hermenêutico" da ideologia nacional-socialista e neutralizamos seu conteúdo,

[21] Benoist, Alain de, Protiv liberalizma, ibid. [Contra o Liberalismo]

solapando sua integridade e fundações basilares. Sem o racismo, o nacional-socialismo não é mais nacional-socialismo – seja teórica ou praticamente – ele é neutralizado e descontaminado. Nós podemos agora proceder sem medo de objetivamente analisá-lo em busca daquelas ideias que podem ser integradas na "Quarta Teoria Política".

Nós notamos uma atitude positiva em relação ao *ethnos*, o etnocentrismo, em relação àquele tipo de existência, que é formada dentro da estrutura do *ethnos* e permanece intacta ao longo de uma variedade de fases, incluindo formações sociais altamente diferenciadas. Esse tópico tem encontrado uma profunda ressonância em certas direções filosóficas da Revolução Conservadora (por exemplo, Carl Schmitt e sua teoria dos "direitos dos povos", em Adam Müller, Arthur Moeller van den Bruck, etc.) ou na escola alemã de sociologia étnica (Wilhelm Mühlmann, Richard Thurnwald, etc.). O *Ethnos* é o maior valor da "Quarta Teoria Política" enquanto fenômeno cultural; como uma comunidade de língua, crença religiosa, vida diária e de partilha de recursos e esforços; como uma entidade orgânica escrita em uma "paisagem acolhedora" (Lev Gumilev); como um sistema refinado de construção de modelos para uniões maritais;

como um meio sempre único de estabelecer um relacionamento com o mundo exterior; como a matriz do “mundo vital” (Edmund Husserl); e como a fonte de todos os “jogos de linguagem” (Ludwig Wittgenstein). É claro, a etnicidade não era o ponto focal nem no nacional-socialismo, ou no fascismo. Porém, o liberalismo como ideologia, clamando pela liberação em relação a todas as formas de identidade coletiva em geral, é inteiramente incompatível com o *ethnos* e o etnocentrismo, e é uma expressão de etnocídio teórico e tecnológico sistemáticos.

A ideologia marxista não prestou muita atenção ao *ethnos* também, acreditando que o *ethnos* é superado em uma sociedade de classes e que nenhum traço dele subsiste em uma sociedade burguesa, e menos ainda em uma sociedade proletária. Com base nisso, o princípio do “internacionalismo proletário” se torna absoluto. O único lugar em que o *ethnos* recebeu qualquer atenção foi nas correntes dissidentes de “terceira via”, razoavelmente marginais nas correntes políticas gerais, ainda que a ortodoxia nazista bloqueasse o desenvolvimento orgânico da área temática etno-sociológica com seu dogma racista.

Qualquer seja o caso, o *ethnos* e o etnocentrismo (Wilhelm Mühlmann) tem toda razão para serem considerados como candidatos para o *status* de sujeito na “Quarta Teoria Política”. Ao mesmo tempo, de novo e de novo nós devemos prestar atenção ao fato de que nós vemos o *ethnos* no plural, sem tentar estabelecer qualquer tipo de sistema hierárquico: etnias são diferentes, mas cada uma delas é em si mesma universal; etnias vivem e se desenvolvem, mas essa vida e desenvolvimento não se encaixam em um paradigma específico; elas são abertas e sempre distintas; etnias se misturam e se separam, mas nem uma, ou outra coisa é boa ou má *per se* – as próprias etnias geram o critério de avaliação, a cada momento de um jeito diferente. Nós podemos tirar muitas conclusões com base nisso. Em particular, nós podemos relativizar a própria noção de “política”, que vem da normatividade da cidade, da *polis* e, consequentemente, do modelo urbano de auto-organização dentro da comunidade (ou da sociedade). Como um paradigma geral, nós podemos revisar o que Richard Thurnwald chamou de “Dorfstaat” – um “estado-aldeia”[22]. O “estado-aldeia” é uma visão alternativa da política a partir da

[22] Thurnwald, Richard, Die Menschliche Gesellschaft, 1 Band, Berlin und Leipzig, 1931.

perspectiva do *ethnos* vivendo naturalmente em equilíbrio com o meio ambiente. Essa visão não reflete a perspectiva da cidade (projetando sua estrutura sobre o resto do interior), mas é aquela da aldeia, da província. Ela vem do ponto de partida daquelas regiões que tem sido periféricas na política clássica, mas se tornam o centro da "Quarta Teoria Política". Porém, isso é só um exemplo de todas aquelas possibilidades que se abrem caso aceitemos o *ethnos* como o sujeito histórico. Porém, mesmo isso mostra a natureza séria de se transformar os conceitos políticos mais básicos e quão drástica a revisão de um dogma estabelecido pode ser.

Agora discutamos o que pode ser tomado do comunismo – a segunda teoria política. Primeiro, porém, decidamos o que deve ser descartado de modo a demolir seu "círculo hermenêutico". Primeiro e mais importante, as ideias comunistas do materialismo histórico e a noção do progresso unidirecional são inaplicáveis a nossos propósitos. Nós falamos previamente sobre o elemento racista, que está implícito na ideia de progresso. Ela parece particularmente revoltante dentro do materialismo histórico, que não apenas coloca o futuro a frente do passado, brutalmente violando os "direitos dos ancestrais", mas também equipara a "sociedade

humana” vivente (Richard Thurnwald) com um sistema mecânico operando independente do homem e da humanidade, segundo leis que são monotônicas e uniformes para todos. O reducionismo materialista e o determinismo econômico compreendem o aspecto mais repulsivo do marxismo. Na prática, ele se expressou pela destruição da herança espiritual e religiosa daqueles países e sociedades nos quais o marxismo venceu historicamente.

Um desprezo arrogante pelo passado, uma interpretação materialista vulgar da cultura espiritual, economocentrismo, uma atitude positiva em relação ao processo de elevar o diferencial social em sistemas societários e a ideia de classe como o único sujeito histórico – a “Quarta Teoria Política” rejeita todos estes aspectos do marxismo. Porém, sem estes componentes, o marxismo (e, mais geralmente, o socialismo) deixa de ser ele próprio e, consequentemente, é tornando inofensivo como ideologia completa, se desintegrando em componentes separados que não representam uma só totalidade.

O marxismo é relevante em termos de sua descrição do liberalismo, em identificar as contradições do capitalismo, em suas críticas do sistema burguês e em revelar a verdade por

trás das políticas demo-burguesas de exploração e escravização apresentadas como "desenvolvimento" e "liberação". A crítica potencial do marxismo é extremamente útil e aplicável. Ela pode bem ser incluída no arsenal da "Quarta Teoria Política". Mas, nesse caso, o marxismo não aparece como uma ideologia que fornece respostas a uma gama completa de questões emergentes – respostas que são racionais e axiomáticas em sua fundação – mas como um mito expressivo ou como um método sociológico espirituoso. O marxismo que podemos aceitar é o marxismo sociológico mítico.

Como um mito, o marxismo nos narra a história de um estado paradisíaco original ("comunismo primitivo"), o qual é gradualmente perdido ("a divisão primitiva do trabalho e a estratificação da sociedade primitiva"). Então, as contradições aumentaram, chegando ao ponto em que, no fim do mundo, elas foram reencarnadas na forma mais paradigmaticamente pura do confronto entre Trabalho e Capital. O capital – a burguesia e a democracia liberal – personificava o mal global, exploração, alienação, mentiras e violência. O trabalho incorporava um grande sonho e uma antiga memória do "bem comum", cuja aquisição (a "mais-valia") por uma maligna

minoria deu origem a todos os problemas da vida. O trabalho (o proletariado) deve reconhecer os paradoxos dessa situação e se erguer contra seus mestres de modo a construir uma nova sociedade – um paraíso na terra – o comunismo. Mas este não será o "comunismo inicial de origens naturais", mas um tipo artificial, científico, no qual o diferencial, acumulado por séculos e milênios de alienação, servirá à "comuna", à "comunidade". O sonho se tornará realidade.

Esse mito se encaixa completamente na estrutura da consciência escatológica, que ocupa um lugar significativo nas mitologias de todos os tipos de tribos e povos, sem mencionar as religiões altamente diferenciadas. Somente isso já testemunha em seu favor para que nós o tratemos com a mais alta consideração.

Por outro lado, como sociologia, o marxismo é tremendamente útil em revelar aqueles mecanismos de alienação e mistificação que o liberalismo usa para justificar seu domínio e como prova de sua "correção". Sendo ele mesmo um mito, em sua forma ativista polêmica, o marxismo serve como um excelente instrumento para expor as "grandes narrativas" burguesas de modo a derrubar a credibilidade do *pathos* liberal. E nessa capacidade – "contra o liberalismo" –

ele pode ser efetivamente usado sob novas condições: afinal, nós continuamos a existir sob o capitalismo e portanto, a crítica marxista do mesmo e a luta contra ele permanecem na agenda, ainda que as velhas formas dessa luta tenham se tornado irrelevantes.

O marxismo está normalmente correto quando descreve seu inimigo, especialmente a burguesia. Porém, suas próprias tentativas de entender a si mesmo levaram ao erro. A primeira e mais proeminente contradição é a previsão não cumprida de Marx sobre o tipo de sociedades que são as mais aptas para as revoluções socialistas. Ele estava confiante de que essas ocorreriam nos países industrializados europeus com elevado nível de manufatura e um alto percentual de proletariado urbano. Tais revoluções eram excluídas de ocorrer em países agrários e países com o modo asiático de produção devido a sua falta de desenvolvimento. No século XX, tudo ocorreu exatamente ao contrário. Revoluções socialistas e sociedades socialistas se desenvolveram em países agrários com uma população rural arcaica, enquanto nada similar ocorreu nas altamente desenvolvidas Europa e América. Porém, mesmo naqueles países em que o socialismo venceu, o dogma marxista não permitiu repensar seus pressupostos

lógicos básicos, considerar o papel de fatores pré-industriais e avaliar corretamente o real poder do mito. Em suas versões ocidental e soviética, a autorreflexão do marxismo acabou sendo questionável e imprecisa. Justificadamente criticando o liberalismo, o marxismo estava seriamente equivocado sobre si mesmo, o que, em certo ponto, afetou seu destino. Ele eventualmente entrou em colapso mesmo naqueles lugares em que havia triunfado. E, em termos de onde deveria vencer, o capitalismo prevaleceu; o proletariado se dissolveu na classe média e desapareceu dentro da sociedade de consumo contrariamente às expectativas e projeções. No fim, os comunistas revolucionários europeus se tornaram palhaços pequeno-burgueses entretendo o entediado e exausto público democrático.

Se o próprio marxismo foi incapaz de olhar para si mesmo a partir do ponto de vista adequado, então nada nos impede de fazê-lo no contexto da "Quarta Teoria Política". Alain de Benoist tem um livro clássico chamado *Vu de Droite*[23] (*Uma Visão desde a Direita*), no qual ele sugere reler vários escritores políticos (tanto da "Direita" como da "Esquerda")

[23] Benoist, Alain de, Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines, Paris, Copernic, 1977.

desde o ponto de vista da "Nova Direita". Esse livro levou ao nascimento do movimento da "Nova Direita" na Europa. Ele contém não apenas a crítica daquelas ideias que eram quase dogmáticas para a "Velha Direita", mas também uma leitura "revolucionária" e bem direcionada de tais autores como o comunista Antonio Gramsci examinados desde o ponto de vista da Direita. É precisamente esta leitura de Marx – "desde a Direita", do ponto de vista dos mitos e da sociologia arcaica e holística – que seria particularmente adequada no presente.

Finalmente, o que podemos tomar do liberalismo? E aqui, como sempre, nós devemos começar com aqueles aspectos que não devem ser tomados. Talvez, nesse caso, tudo esteja descrito claramente e de uma maneira bem detalhada na obra de Alain de Benoist *Contra o Liberalismo: Em Direção à Quarta Teoria Política*[24], à qual eu continuo me referindo constantemente e conscientemente em minha explicação. O liberalismo é o principal inimigo da "Quarta Teoria Política", a qual é construída especificamente com base na oposição a ele. Porém, mesmo aqui, como foi o caso com as outras teorias políticas, há algo importante e algo secundário. O liberalismo

[24] Benoist, Alain de, Protiv liberalizma. K chetvertoi politicheskoi teorii, ibid. [Contra o Liberalismo. Em Direção à Quarta Teoria Política]

como um todo se apoia no indivíduo e suas partes. São essas partes que são tomadas como o todo. É, talvez, por essa razão que o “círculo hermenêutico” do liberalismo acabou sendo o mais durável: ele possui a menor órbita e gira ao redor de seu sujeito – o indivíduo. De modo a quebrar esse círculo, nós devemos atacar o indivíduo, aboli-lo e lança-lo na periferia das considerações políticas. O liberalismo está bem consciente desse perigo e, portanto, realiza batalhas consecutivas com todas as ideologias e teorias – sociais, filosóficas e políticas – que ameaçam o indivíduo, inscrevendo sua identidade em um contexto mais geral. A neurose e os medos localizados no núcleo patogênico da filosofia liberal são vistos claramente em *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*[25], uma obra pelo clássico do neoliberalismo, Karl Popper. Ele comparou o fascismo e o comunismo precisamente com base no fato de que ambas as ideologias integram o indivíduo em uma comunidade supraindividual, em um todo, em uma totalidade, o que Popper imediatamente qualificou como “totalitarismo”. Tendo solapado o indivíduo como a figura constitutiva de todo o sistema político e social, nós podemos pôr um fim ao liberalismo. É claro, isso não é fácil de alcançar. Não obstante,

[25] Popper, Karl, Otkrytoe obschestvo i ego vragi, Moscow, 1992. [A Sociedade Aberta e Seus Inimigos]

é agora óbvio que o aspecto mais fraco (e o mais forte) da primeira teoria política vem do apelo direito ao *indivíduo* pleiteando que ele permaneça o mesmo, por conta própria em sua própria individualidade, singularidade, particularidade e parcialidade autônomas.

Em qualquer caso, a "Quarta Teoria Política" pode interpretar as fobias de Popper (que o levaram e a seus seguidores a conclusões anedóticas – bastantes reveladoras são suas críticas patéticas a Hegel no espírito de relações públicas negativas e as acusações de fascismo dirigidas a Platão e Aristóteles!) a seu favor. Compreendendo o que o inimigo mais teme, nós propomos a teoria de que cada identidade humana é aceitável e justificada exceto aquela do indivíduo. O homem é qualquer coisa menos um indivíduo. Nós devemos olhar cuidadosamente para um liberal, quando ele lê ou ouve um axioma desse tipo. Eu acho que este será um espetáculo impressionante – toda sua "tolerância" instantaneamente evaporará, enquanto "direitos humanos" serão distribuídos para qualquer um, menos para os que ousem proferir algo desse tipo. Isso, porém, eu descrevi em

mais detalhes em meu ensaio *Humanismo Máximo*[26] bem como em meu livro, *A Filosofia da Política*[27].

O liberalismo deve ser derrotado e destruído, e o indivíduo deve ser derrubado do pedestal. Porém, há algo que nós poderíamos pegar do liberalismo – do liberalismo que foi hipoteticamente derrotado e perdeu seu eixo?

Sim, há. É a ideia de liberdade. E não apenas a ideia de "liberdade para" – a mesma liberdade substantiva rejeitada por Mill em seu programa liberal concentrando na "liberdade em relação a". Nós devemos dizer "sim" à liberdade em todos os seus sentidos e todas as suas perspectivas. A "Quarta Teoria Política" deveria ser a teoria da liberdade absoluta, mas não como no marxismo, na qual ela coincide com necessidade absoluta (essa correlação nega a liberdade em sua própria essência). Não, liberdade pode ser de qualquer tipo, livre de qualquer correlação ou falta dela, encarando qualquer direção e qualquer objetivo. Liberdade é o maior valor da "Quarta Teoria Política", a qual coincide com seu centro, com seu núcleo dinâmico, energético.

---

[26] Dugin, A.G., Maksimal'nyi gumanizm, Russkaia vesch', Moscow, 2001. [Humanismo Máximo]
[27] Dugin, A.G., Filosofiia politiki, Moscow, 2004. [A Filosofia da Política]

Mas, essa liberdade é concebida como liberdade humana, não liberdade de um indivíduo – como a liberdade do etnocentrismo e a liberdade do Dasein, a liberdade da cultura e a liberdade da sociedade, a liberdade para qualquer forma de subjetividade exceto àquela de um indivíduo. Movendo-se na direção oposta, o pensamento europeu chegou a uma conclusão diferente: “o homem (como indivíduo) é uma prisão sem muros”[28] (Jean-Paul Sartre); isto é, a liberdade de um indivíduo é uma prisão. De modo a alcançar a verdadeira liberdade, nós devemos ir além dos limites do indivíduo. Nesse sentido, a “Quarta Teoria Política” é uma teoria de liberação, de ir além dos muros da prisão em direção ao mundo exterior, o qual começa onde a jurisdição da identidade individual termina.

A liberdade está sempre carregada de caos e aberta para oportunidades. Colocada na estrutura estreita da individualidade, a quantidade de liberdade se torna microscópica e, ultimamente, fictícia. Um indivíduo pode receber liberdade porque ele não pode lidar com ela apropriadamente – ela permanecerá contida dentro do sistema de sua individualidade e sua ordem. Este é o outro

[28] Sartre J. P., L'age de raison, Paris, Gallimard, 1945.

lado do liberalismo: em seu âmago, ele é totalitário e intolerante em relação a diferenças e a implementação de uma grande vontade. Ele só está preparado para tolerar pessoas pequenas; ele protege não tanto os direitos do homem, mas, ao invés, "os direitos de um homem pequeno". A esse "homem pequeno" se pode permitir tudo, mas ele, apesar de todo seu desejo, não será capaz de fazer nada. Porém, além do "homem pequeno", do outro lado do "humanismo mínimo"[29] tudo apenas começa a revelar o primeiro horizonte de liberdade. Porém, é também aqui que o grande risco e os perigos sérios nascem. Tendo deixado os limites da individualidade, o homem pode ser esmagado pelos elementos da vida, pelo caos perigoso. Ele pode querer estabelecer ordem. E isso está inteiramente em seu direito – o direito de um grande homem ("*homo maximus*") – um homem real de "Ser e Tempo" (Martin Heidegger). E, como qualquer ordem, essa possível ordem, a ordem vindoura será incorporada em formas individuais. Não obstante, isso não é individualidade, mas individuação; não rotações vazias ao redor do que está dado e que é insignificante, mas a execução de tarefas tão bem quanto à

[29] Dugin, A.G., Maksimal'nyi gumanizm, ibid. [Humanismo Máximo]

domesticação dos inquietos e os horizontes excitantes da vontade.

O portador da liberdade nesse caso será o *Dasein*. As ideologias anteriores – cada uma a sua própria maneira – alienaram o *Dasein* de seu significado, tornando-o restrito, aprisionado de uma maneira ou outra, tornaram-no inautêntico. Cada uma dessas ideologias colocou um boneco infeliz – *das Man*[30] – no lugar do *Dasein*. A liberdade do *Dasein* se encontra em implementar a oportunidade de ser autêntico: isto é, na realização do "*Sein*" mais do que do "*da*". "Ser-aí" consiste em "aí" e em "Ser". De modo a compreender onde este "aí" está localizado, nós deveríamos aponta-lo e fazer um gesto básico, fundacional. Ainda, de modo que o "Ser" flua para o "aí" como uma fonte, nós devemos colocar tudo isso junto – colocar todo esse "círculo hermenêutico" no domínio da liberdade completa. Portanto, a "Quarta Teoria Política" é, ao mesmo tempo, uma teoria ontológica fundamental que contém a consciência da verdade do Ser em seu âmago. Sem liberdade, nós não podemos forçar ninguém a existir. Ainda que construamos a sociedade ótima e mesmo que forcemos todos a agirem apropriadamente e a operar dentro da

---

[30] Heidegger, Martin, Sein und Zeit, ibid.

estrutura do paradigma correto, nós jamais poderíamos garantir este resultado. Este resultado é a liberdade de um homem escolher o Ser. É claro, na maioria das vezes, o homem tende para a existência "inautêntica" do *Dasein*, tentando se esquivar da questão, para sucumbir à fofoca (*Gerede*) e à auto-zombaria. O *Dasein* liberado pode não escolher o caminho para o Ser, pode se ocultar em um esconderijo, pode, novamente, desarrumar o mundo com suas alucinações e medos, suas preocupações e intenções. Escolher o *Dasein* pode corromper a própria "Quarta Teoria Política", transformando-a em uma autoparódia. Este é um risco, mas Ser é um risco, também. A única questão é quem arrisca o quem (ou a quem). Você arrisca tudo, ou tudo (todos) arrisca você. Porém, apenas o multiplicador de liberdade fará da escolha do Ser autêntico uma realidade – apenas então as apostas serão verdadeiramente grandes, quando o perigo for infinito.

Diferentemente de outras teorias políticas, a "Quarta Teoria Política" não quer mentir, abrandar, ou seduzir. Ela nos invoca a viver perigosamente, a pensar de modo arriscado, a liberar e soltar todas as coisas que não podem ser levadas de volta para dentro. A "Quarta Teoria Política" confia no destino do Ser e confia o destino ao Ser. Qualquer ideologia construída

estritamente é sempre um simulacro e é sempre inautêntica, isto quer dizer, é sempre a falta de liberdade. Portanto, a "Quarta Teoria Política" não deve se apressar de modo a se tornar um conjunto de axiomas básicos. Talvez, seja mais importante deixar algumas coisas por dizer, encontradas em expectativas e insinuações, em alegações e premonições. A "Quarta Teoria Política" deve ser completamente aberta.

Capítulo 4: A Crítica dos Processos Monotônicos

A ideia de modernização é baseada na ideia de progresso. Quando usamos o termo "modernização", nós certamente queremos dizer progresso, acumulação linear e um certo processo contínuo. Quando falamos em "modernização", nós pressupomos desenvolvimento, crescimento e evolução. Este é o mesmo sistema semântico. Assim, quando nós falamos das "conquistas incondicionalmente positivas da modernização", nós concordamos com um paradigma básico muito importante – nós concordamos com a ideia de que *"a sociedade humana está se desenvolvendo, progredindo, evoluindo, crescendo e se tornando melhor e melhor".* Isto quer dizer, nós compartilhamos de uma visão particular de *otimismo histórico.*

Esse otimismo histórico pertence às *três ideologias políticas clássicas* (liberalismo, comunismo e fascismo). Ele está enraizado na visão de mundo científica, societária,

política e social das ciências humanas e naturais dos séculos XVIII e XIX, quando a ideia de progresso, desenvolvimento e crescimento foi tomada como um *"axioma"* que não estava sujeito à dúvida. Em outras palavras, todo o conjunto de axiomas, toda a historiografia e análises de previsão do século XIX nas ciências humanas e naturais foram construídas sobre a ideia de progresso. Nós podemos facilmente traçar o desenvolvimento desse tema – a ideia de progresso – nas três ideologias políticas.

Vamos nos voltar para o liberalismo clássico do sociólogo Herbert Spencer. Ele afirmava que o desenvolvimento da sociedade humana é a próxima fase que se encaixa na evolução da espécie animal, que há uma conexão – uma continuidade – entre o mundo animal e o desenvolvimento[31] social. E, portanto, todas as leis do mundo animal levando a desenvolvimento, melhoria e à evolução no mundo animal – dentro da estrutura darwiniana – podem ser projetadas na sociedade. Essa é a base para o famoso método, "social darwinismo", do qual Spencer foi um representante clássico. Se, segundo Darwin, a força motriz por trás da

[31] Spencer, Herbert, Opyty nauchnye, politicheskie i filosovskie, Seriia: Klassicheskaia filosovskaia mysl', tr. N.A.Rubakin, Minsk, Sovremennyi literator, 1999.

evolução do reino animal é *a luta pela sobrevivência e a seleção natural*, então o mesmo processo ocorre na sociedade, afirmou Spencer. E, quão mais perfeita essa luta pela sobrevivência (interespécies, intraespécies, a luta do mais forte contra o mais fraco, a competição por recursos, por prazer) mais perfeita nossa sociedade se torna. A questão é a de aperfeiçoar a luta pela sobrevivência. Segundo Spencer, esse é o tema central do modelo liberal e esse é o sentido do progresso social. Portanto, se somos liberais, então de um jeito ou de outro, nós herdamos essa abordagem "zoológica" do desenvolvimento social baseada na luta e destruição do fraco pelo forte.

Porém, a teoria de Spencer contém um ponto importante. Ele afirmou que há *duas fases* de desenvolvimento social. A primeira fase ocorre quando a luta pela sobrevivência é conduzida de modo cru – pela força; isso é característico do mundo antigo. A segunda ocorre quando a luta é travada mais sutilmente pelo uso de *meios econômicos*. No momento em que a revolução burguesa ocorre, a luta pela sobrevivência não para. Segundo Spencer, ela adquire formas novas, mais avançadas e mais eficientes; *ela se realoca para a esfera do mercado*. Aqui o mais forte sobrevive, isto é, o mais rico. Ao

invés do mais poderoso senhor feudal, um herói, um homem forte, um líder, que simplesmente toma tudo que "está à disposição" ao seu redor, que toma tudo que pertence a outras nações e raças e divide com a etnia ou casta governante, agora chega o capitalista, que traz o mesmo princípio agressivo animal ao nível do mercado, da corporação e da companhia mercantil. A transição da ordem do poder à ordem do dinheiro, segundo Spencer, não significa a humanização do processo, mas apenas enfatiza uma maior efetividade. Isto quer dizer, a luta na esfera do mercado entre os fortes (=ricos) e os fracos (=pobres) se torna mais eficiente e leva a um nível mais alto de desenvolvimento até que os países super-ricos, superfortes e super-desenvolvidos aparecem. O progresso, segundo Spencer e, mais amplamente falando, segundo o liberalismo, é sempre o crescimento do poder econômico, já que ele continua a refinar a luta pela sobrevivência da espécie animal e os métodos de guerra das nações e castas fortes dentro da estrutura de Estados pré-capitalistas. Assim, *o conceito de agressão animal está implícito na ideia liberal de progresso, que é considerado como a trajetória principal do desenvolvimento social*.

Com mais liberdade econômica, há mais poder para OPAs[32], ataques, bem como fusões e aquisições. O discurso liberal – a análise do ideólogo liberal – é um discurso totalmente *animal*. Nesse caso, a lei "mais avançada" ou os métodos de produção mais avançados, "mais modernizados" não significam que estes sejam mais humanos; o que significa é que eles dão mais oportunidades para que os fortes apreendam seu poder, para que se tornem mais efetivos, enquanto os fracos só podem admitir derrota, ou, se houver alguma força sobrando, continuar lutando.

Dessa maneira, a ideia moderna de crescimento econômico, como a vemos com liberais como Alan Greenspan e Ben Bernanke, tem sua fundação e origens na ideia de luta entre espécies, isto é, a destruição feral dos fracos pelos fortes, ou a validação dos fortes às custas dos fracos. Apenas ao invés da ideia de predadores e herbívoros, nós temos o "bilhão dourado" e nesse bilhão de ouro – seus próprios "reis das feras" (os banqueiros da Bolsa de Valores de Nova Iorque e do Banco Mundial, que devoram tudo que está à disposição e, ao

[32] Nota da Tradução: "Takeover". Em português é chamado "oferta pública de aquisições", uma operação por meio da qual um acionista ou sociedade pretende comprar uma participação ou a totalidade das ações de uma empresa cotada em uma Bolsa de Valores.

mesmo tempo, desenvolvem uma “infraestrutura societária” da selva mundial).

Portanto, quando nós falamos de “modernização” no sentido liberal, nós necessariamente queremos dizer a melhoria do cenário social, político, cultural, espiritual e informacional dentro do qual *a agressão total dos fortes contra os fracos pode ser implementada*.

A liberal americana Ayn Rand (Greenspan foi um de seus maiores admiradores) criou toda uma filosofia (“Objetivismo”)[33] baseada na seguinte ideia brusca: *se alguém for rico, então ele é bom*. Ela alcançou os limites da ideia weberiana sobre a origem do capitalismo na ética protestante e disse que o “rico” é sempre e necessariamente o “bom” – sempre um “santo”, enquanto o “pobre” é mal, preguiçoso e corrupto – um “pecador”. Ser pobre, segundo Ayn Rand, é como ser um vilão pecaminoso, enquanto ser rico é ser um santo. Ela propôs estabelecer a “conspiração” dos ricos (= os fortes, inteligentes, sagrados e poderosos capitalistas) contra qualquer tipo de movimento trabalhista, camponeses, contra todos os que defendam justiça social, ou aqueles que sejam

[33] Rand, Ayn, Apologiia kapitalizma, Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2003. [Capitalismo: O Ideal Desconhecido]

simplesmente pobres. Tal "cruzada" dos ricos contra os pobres é a base da ideologia "objetivista". Pessoas como Greenspan e o atual presidente da Reserva Federal Americana, Bernanke, são "objetivistas" – isto é, aqueles que interpretam a modernização, o progresso, o crescimento econômico e o desenvolvimento seguindo a veia liberal.

Se nós entendermos a modernização como os democratas liberais, então isso significa que nós somos convidados a nos unir nessa terrível luta pela sobrevivência em seu ápice, isto é para nos tornarmos como eles e tomar um lugar no comedouro da globalização. A globalização, nesse caso, é o novo caminho na luta pela sobrevivência, *a luta dos ricos contra os pobres*.

Naturalmente, a premissa ideologicamente filosófica e moral dessa versão da modernização é inteiramente estranha ao povo russo em termos de nossa história e nossa cultura. Nós rejeitamos esse tipo de "modernização" incondicionalmente e aqueles que possam tentar impô-la sobre nós pagarão caramente por fazê-lo.

No comunismo, a ideia do progresso unidirecional também está presente. Marx afirmou que a mudança de

formações, que leva à melhoria e ao desenvolvimento de sociedades e economias, mais cedo ou mais tarde, resultará na revolução proletária comunista, redistribuindo os produtos acumulados como resultado das tecnologias de alienação em desenvolvimento. A expropriação dos expropriadores ocorrerá. Não obstante, enquanto isso não haja ocorrido, os marxistas dizem que tudo ocorra como deve no desenvolvimento do capitalismo. Marx também viu a história positivamente – como desenvolvimento – ele viu a história como crescimento e melhora, do menos para o mais, do simples ao complexo.

É revelador que a maior parte do *Manifesto Comunista*[34] de Marx e Engels seja devotada a criticar especificamente aquelas filosofias políticas antiburguesas que diferiam do marxismo, primeiro e mais importantemente, aquelas que eram feudais, reacionárias e nacionalistas. Ao fazê-lo, Marx e Engels buscavam enfatizar que seu "comunismo" era dirigido contra a burguesia de uma maneira diferente da crítica dos anticapitalistas de direita. Na realidade, comparados com

[34] Marx, Karl, Engels, Friedrich, Manifest Kommunisticheskoi partii, in Marx, Karl, Engels, Friedrich, Works, 2nd edition, vol. 4, Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1955, pp. 419-459. [O Manifesto Comunista]

todos os outros projetos “reacionários” e “conservadores”, os marxistas ficam ao lado da burguesia e buscam tornar sua vitória mais próxima, já que isso se traduz em progresso histórico e na lógica da modernização. Por essa razão, o marxismo rejeita o conservadorismo em todas as suas formas. As contradições entre os comunistas e os capitalistas adquirem um caráter particularmente agudo conforme o triunfo do capitalismo se torna irreversível e completo. É aqui que os comunistas entram para a história como a vanguarda do proletariado e impulsionam o progresso histórico mais adiante – em direção ao socialismo e o comunismo.

Uma vez mais, nós vemos darwinismo no marxismo, incluindo a aceitação total das ideias evolucionárias e a crença no poder miraculoso do progresso científico e da evolução tecnológica.

Nós vivemos esse tipo de “modernização” no século XX, pagamos por ela mais do que completamente; o povo claramente não tem o menor desejo de repetir tais experimentos. Portanto, essa versão da modernização não funcionará – ademais, ninguém está clamando por ela.

Muito estranhamente, o fascismo, também, é um movimento evolucionista. Nós podemos lembrar-nos de Friedrich Nietzsche, que falou da "besta loira" e da "vontade de poder" que impulsiona a história. Nietzsche era um evolucionista e acreditava que, com base na lógica do desenvolvimento das espécies, o homem seria substituído pelo "Super-Homem", assim como o homem veio a substituir o macaco. Ele escreveu, "*O que é o macaco para o homem? Uma risada ou dolorosa vergonha. E o mesmo será o homem para o Super-Homem: uma risada, uma dolorosa vergonha*"[35]. Os nacional-socialistas acrescentaram um elemento racial a essa ideia: que a raça branca é "mais desenvolvida" do que a negra, amarela, ou qualquer outra e com base nisso "tem o direito" de governar o mundo. Aqui, nós encontramos a mesma perspectiva progressista associada à ideia de desenvolvimento e evolução, a qual leva à hipótese da superioridade racial com base no fato de que as nações brancas possuem instrumentos sofisticados de produção de máquinas, enquanto outros grupos étnicos não.

---

[35] Nietzsche, Friedrich, Tak govoril Zaratustra, in Nietzsche, Friedrich, Collected Works, vol. 2, Mysl', Moscow, 1990. [Assim Falou Zaratustra]

Hoje, nós rejeitamos e criticamos o fascismo por seu componente racial, mas esquecemos de que essa ideologia também é construída sobre as ideias de progresso e evolução tanto quanto as outras duas teorias políticas da modernidade. Se nós fôssemos visualizar a essência da ideologia nazista e o papel do progresso e da evolução nela, então *a conexão entre racismo e evolução* se tornaria óbvia para nós. Essa conexão – de uma forma oculta – pode ser vista no liberalismo e mesmo no comunismo. Ainda que não biológico, nós vemos racismo cultural, tecnológico e econômico na ideologia do "livre mercado" e na ditadura do proletariado.

De um jeito ou de outro, todas as três ideologias se originam da mesma tendência – a ideia de crescimento, desenvolvimento, progresso, evolução e da constante melhoria societária cumulativa. Elas todas veem o mundo, todo o processo histórico como *crescimento linear*. Elas diferem em sua interpretação do processo; elas atribuem diferentes sentidos a ela, mas elas todas aceitam a irreversibilidade da história e seu caráter progressivo.

Assim, a modernização é um conceito que diretamente nos envia de volta para as três ideologias políticas clássicas. Ademais, nós podemos ver a base comum que une as três

ideologias na ideia de progresso e na valoração positiva do próprio conceito da “modernização”. Atualmente, todas as três dessas ideologias estão sendo gradualmente descartadas. Isso é evidente em relação ao fascismo e ao comunismo, e é um tanto menos óbvio em relação ao liberalismo, mas mesmo o liberalismo gradualmente deixa de satisfazer a maioria da população mundial e, simultaneamente, se torna algo diferente do que era durante a era clássica da modernidade. Consequentemente, já é tempo de apresentarmos a questão da busca pela “Quarta Teoria Política”[36] para além das três primeiras. E a rejeição radical das três teorias clássicas reflete nossa atitude em relação ao que é comum a todas elas – isto é, nossa atitude em relação à modernização, ao progresso, à evolução, ao desenvolvimento, e ao crescimento.

O cientista americano Gregory Bateson, um teórico da etnossociologia, cibernética e ecologia, psicanalista e linguista, descreveu o *processo monotônico* em seu livro *Mente e Natureza*[37]. O processo monotônico é a ideia de crescimento

---

[36] Dugin, A. G., Chetvertaia politicheskaia teoriia, St. Petersburg, Amfora, 2009. [A Quarta Teoria Política]; Benoist, Alain de, Protiv liberalizma. K chetvertoi politicheskoi teorii, St. Petersburg, Amfora, 2009. [Contra o Liberalismo. Em Direção à Quarta Teoria Política]

[37] Bateson, Gregory, Razum i priroda, Moscow, KomKniga, 2007. [Mente e Natureza]

constante, acumulação constante, desenvolvimento, progresso estável e de elevação de um indicador particular. Na matemática, isso é associado com a noção do *valor monotônico*, i.e., o valor que sempre aumenta, daí as *funções monotônicas*. Processos monotônicos são o tipo de processos que sempre ocorrem em uma direção: por exemplo, todos os seus indicadores consistentemente aumentam sem flutuações cíclicas e oscilações. Estudando o processo monotônico em três níveis – ao nível da biologia (vida), ao nível da mecânica (motores a vapor, motores de combustão interna) e ao nível do fenômeno social, Bateson concluiu que *quando esse processo ocorre na natureza, ele imediatamente destrói a espécie*; se estivermos falando de um aparato artificial – ele quebra (explode, entra em colapso); se falamos de uma sociedade – a sociedade deteriora, degenera e desaparece. O processo monotônico (na biologia) é *incompatível com a vida* – é um fenômeno antibiológico. Processos monotônicos estão completamente ausentes da natureza. Todos os processos de acumulação de algo em particular, de um traço em particular, resultam na morte de outras coisas. Processos monotônicos não existem em qualquer espécie biológica, das células aos organismos mais complexos. Assim que esse tipo de processo

monotônico se inicia, desviados, gigantes ou anões e aberrações da natureza aparecem – eles são os incapacitados, incompatíveis com a vida, não produzem prole e a própria vida os expulsa.

Resolver o problema dos processos monotônicos foi o principal objetivo que surgiu no desenvolvimento dos motores a vapor. Acontece que a sutileza mais importante nos motores a vapor é o *feedback* de retransmissão. Quando o processo alcança velocidade de cruzeiro, é necessário reiniciar o abastecimento de combustível, senão o processo monotônico tem início, tudo começa a ressonar e a velocidade do motor se eleva causando sua explosão. Foi precisamente essa *solução de evitar o processo monotônico* na mecânica que foi o principal problema teórico, matemático, físico e de engenharia durante a primeira fase da industrialização. Acontece que o processo monotônico não apenas é incompatível com a vida, mas também – com o próprio funcionamento mecânico de um aparato. A tarefa de projetar um aparato funcional é a de evitar o processo monotônico, isto é, a prevenção do progresso, evolução, ou desenvolvimento unidimensional e a disposição do crescimento em um sistema fechado.

Analisando a sociologia, Bateson demonstrou que não há processos monotônicos em sociedades reais. Processos monotônicos, tais como o crescimento populacional, em casos normais, levam a guerras, via de regra, o que corta o crescimento populacional pela metade. Em nossa sociedade hoje nós vemos um nível sem precedentes de progresso tecnológico automatizado junto com uma inacreditável degradação moral. Se olharmos para toda essa evidência sem o preconceito evolucionista, então perceberemos que processos monotônicos existem apenas *nas mentes das pessoas*, i.e., eles são *modelos puramente ideológicos*. Bateson demonstrou que eles não existem na realidade biológica, mecânica, e social.

Marcel Mauss, um conhecido sociólogo francês, criticou o processo monotônico também. Em seu livro, *Sacrifício: Sua Natureza e Funções*[38] e especialmente em seu ensaio, *A Dádiva*[39], ele mostrou que a sociedade tradicional presta bastante atenção à *destruição ritual dos excedentes*. Os

[38] Mauss, Marcel, Sotsial'nye funktsii sviaschennogo, in Selected Works, tr., ed. I. V Utehin, St. Petersburg, Evraziia, 2000. [Sacrifício: Sua Natureza e Funções]

[39] Mauss, Marcel, Ocherk o dare. Obschestva. Obmen. Lichnost': Trudy po sotsial'noi antropologii, tr. A. B. Gofman, Moscow, Vostochnaia literatura, RAN, 1996. [A Dádiva: Formas e Funções de Troca em Sociedades Arcaicas]

excedentes eram vistos como excessos, *likho*, usura. *Likho* personifica o mal, a usura é o juro cobrado do capital de empréstimo e o excesso é aquilo que é obtido acima das próprias necessidades, acima da necessidade. Por exemplo, *colheita excedente* era vista como desastrosa na sociedade tradicional. A visão de mundo antiga era baseada na crença de que um aumento em uma área se traduzia em um decréscimo em outra. Portanto, o excedente tinha que ser destruído o mais rápido possível. Para esse propósito, a comunidade organizava uma orgia, um banquete, um sacrifício, consumiam toda a comida, se empanturrando, ou davam-na aos deuses, distribuíam-na, ou a destruíam. Essa é a origem de um ritual especial – o *potlatch*, que constitui na destruição deliberada de propriedade pessoal. Ela pressupõe a destruição do excedente[40]. Marcel Mauss provou que a *crença na destrutividade de processos monotônicos reside nas fundações da sociabilidade humana*. A sociedade permanece forte apenas através da rejeição dos processos monotônicos e pela transformação do crescimento em um ciclo.

[40] Nota da Tradução: *likho* é a personificação das calamidades e infortúnios na mitologia eslava oriental. Essa palavra arcaica é o equivalente do “mal”, e está etimologicamente ligada a *lishnii*, isto é, “excessivo”. O autor também usa o sentido original do termo *likhva*, uma palavra arcaica que significa “usura”, e que também está ligada a *likho*.

Emile Durkheim, Pitirim Sorokin e Georges Gurvitch, os maiores sociólogos do século XX, os classicistas do pensamento sociológico, afirmavam que o *progresso social* não existe, em contraste aos sociólogos do século XIX, como Auguste Comte ou Herbert Spencer. O progresso não é um fenômeno social objetivo, mas sim um conceito artificial, um tipo de "mito cientificamente formulado". Quando estudamos sociedades, nós podemos falar apenas dos tipos diferentes das mesmas. Não há critério geral para determinar qual é mais desenvolvida e qual é menos. Lucien Lévy-Brühl tentou provar que os selvagens pensam pré-logicamente, enquanto os humanos modernos – logicamente[41]. Porém, Claude Levi-Strauss demonstrou[42] que os selvagens pensam da mesma maneira que nós; apenas sua taxonomia é construída diferentemente, então eles não têm menos lógica do que nós – talvez até mais – e eles pensam de maneira mais refinada.

Quanto às fases do desenvolvimento social, o grande antropólogo cultural americano Franz Boas e seus seguidores bem como Claude Levi-Strauss e sua escola provaram que nós

[41] Lévy-Brühl , Lucien, Pervobytnoe myshlenie. Psikhologiia myshleniia. Moscow, MGU, 1980. [Mentalidade Primitiva]
[42] Lévi-Strauss, Claude, Pervobytnoe myshlenie – issledovanie osobennosti myshleniia, Moscow, Respublika, 1994. [A Mente Selvagem]

não podemos olhar para os humanos modernos como evoluídos a partir de hordas primitivas e arcaicas dentro da estrutura da antropologia. Os primitivos e as sociedades primitivas são simplesmente pessoas *diferentes* e sociedades *diferentes*. Os humanos modernos são um grupo, os humanos arcaicos são outro. Mas, eles são *pessoas* também, nem melhores ou piores do que somos. Eles não são uma "versão subdesenvolvida de nós". Eles têm crianças diferentes, que não conhecem mitos e contos de fada (elas não são introduzidas a eles), em contraste às nossas crianças. Eles têm adultos diferentes – seus adultos conhecem os mitos, enquanto os nossos não acreditam neles. *Nossos* adultos, nossa sóbria e prática sociedade, são similares às crianças *deles*. Os adultos nas tribos primitivas são capazes de contar histórias míticas, acreditam sinceramente nelas e incorporam os feitos de seus "ancestrais" e "espíritos" em sua vida, não fazendo distinção. Em contraste, as crianças de sociedades primitivas são caracterizadas pelo cinismo, pragmatismo, ceticismo e pelo desejo de atribuir tudo a causas materiais. Isso não significa que as sociedades modernas amadureceram a partir do estado de primitivismo e o superaram; simplesmente que nós configuramos nossa sociedade *diferentemente* (nem

melhor ou pior), construída sobre outras fundações e outros valores.

Em relação a estudos culturais e filosofia, Nikolai Danilevsky, Oswald Spengler, Carl Schmitt, Ernst Jünger, Martin Heidegger e Arnold Toynbee demonstraram que todos os processos na história da filosofia e na história da cultura são *fenômenos cíclicos*. O historiador russo Lev Gumilev sugeriu isso em sua versão de história cíclica que ele explicou em sua famosa teoria da passionaridade. Todos eles reconhecem que *há desenvolvimento, mas que também há declínio*. Aqueles, que apostam *apenas* no crescimento e no desenvolvimento, agem *contra* todas as normas da história, contra todas as leis sociológicas e contra a lógica da vida. Tal modernização unidirecional, tal crescimento, tal desenvolvimento, e tal progresso não existem. Piotr Sztompka, um sociólogo polonês contemporâneo afirmou[43] que, em termos de progresso, a seguinte mudança ocorreu nas humanidades – no século XIX, todos acreditavam que ele existe e este foi o principal axioma e um critério científico. Mas se examinarmos os paradigmas do século XX nas humanidades

[43] Sztompka, Piotr, Sotsiologiia sotsial'nykh izmenenii, Moscow, Aspekt Press, 1996. [A Sociologia da Transformação Social]

e nas ciências naturais, então nós veremos que quase todos rejeitaram este paradigma; ninguém mais é guiado por ele. Atualmente, o paradigma do progresso é considerado quase "anticientífico"; ele é incompatível com os critérios de humanismo e tolerância. Qualquer ideia de progresso é em si mesma um racismo direto ou velado, afirmando que "nossa" cultura, por exemplo, a "cultura branca" ou cultura americana é de valor superior que "sua" cultura, do que, por exemplo, a cultura de africanos, muçulmanos, iraquianos, ou afegãos. Logo que afirmemos que a cultura americana ou russa é melhor do que a dos *chukchi* ou dos habitantes do norte do Cáucaso, nós agimos como racistas. E isso é incompatível com a ciência ou com o respeito pelas diferentes etnias. A ciência do século XX usa a ciclicidade como critério científico ou, segundo Sztompka, nós passamos do *paradigma da evolução,* modernização e desenvolvimento ao *paradigma da crise*, o paradigma das catástrofes. Isso significa que todos os processos – na natureza, sociedade, e tecnologia – devem ser concebidos como relativos, reversíveis e cíclicos. Este é o ponto mais importante.

Em termos de sua base metodológica, a "Quarta Teoria Política" deve estar enraizada na rejeição fundamental do

processo monotônico. Isto quer dizer, a “Quarta Teoria Política” deve afirmar que o processo monotônico é *anticientífico, inadequado, amoral e falso* como axioma futuro (sem especificar como o processo monotônico deve ser rejeitado). E tudo que apele ao processo monotônico e suas variações, tal como desenvolvimento, evolução e modernização, deveria, no mínimo, ser colocado no modo cíclico. Ao invés da ideia do processo monotônico, do progresso e da modernização, nós devemos endossar outros *slogans* dirigidos à vida, à repetição e à preservação daquilo que vale a pena preservar e à mudança do que deve ser mudado.

Ao invés de modernização e crescimento, nós precisamos da direção do equilíbrio, da adaptabilidade e da harmonia. Ao invés de mover para cima e para frente, devemos nos adaptar àquilo que existe, para entender quem somos e harmonizar os processos sociopolíticos.

E mais importante, ao invés de crescimento, progresso e desenvolvimento, há *vida*. Afinal, deve-se ainda provar que a vida está ligada ao crescimento. Este foi o mito do século XIX. *A vida, em contraste, está conectada ao eterno retorno*. No fim, mesmo Nietzsche incorporou sua ideia da vontade de poder no conceito de *eterno retorno*. A própria lógica da vida à qual

Nietzsche estava dedicado disse-lhe que se há crescimento na vida, o movimento apolíneo em direção ao *logos*, então a balança do noturno mundo dionisíaco existe também. E, Apolo não é apenas oposto a Dionísio, eles *complementam* um ao outro. Metade do ciclo constitui a modernização, a outra metade – declínio; quando uma face emerge, a outra afunda. Não há vida sem morte. Ser-para-a-morte, atenção cuidadosa com a morte, com o outro lado da esfera do Ser, como Heidegger escreveu, não é uma luta com a vida, mas, ao invés, sua glorificação e sua fundação.

Nós devemos dar um fim às ideologias e teorias políticas antiquadas. Se nós realmente rejeitamos o marxismo e o fascismo, então o que resta para rejeitar é o liberalismo. O liberalismo é uma ideologia igualmente ultrapassada, cruel e misantrópica como as outras duas. O termo "liberalismo" deveria ser equiparado aos termos "fascismo" e "comunismo". O liberalismo é responsável por não menos crimes históricos do que o fascismo (Auschwitz) e o comunismo (o Gulag): ele é responsável pela escravidão, pela destruição dos nativos americanos nos EUA, por Hiroshima e Nagasaki, pela agressão na Sérvia, no Iraque e no Afeganistão, pela devastação e

exploração econômica de milhões de pessoas no planeta, e pelas mentiras ignóbeis e cínicas que camuflam essa história.

Mas, mais importante, nós devemos rejeitar a base sobre a qual essas três ideologias se sustentam: *o processo monotônico em todas as suas formas*, isto é, evolução, crescimento, modernização, progresso, desenvolvimento e tudo aquilo que parecia científico no século XIX, mas que foi exposto como anticientífico no século XX.

Nós devemos também abandonar a filosofia do desenvolvimento e propor o seguinte *slogan*: *a vida é mais importante do que o crescimento*. Ao invés da ideologia do desenvolvimento, nós devemos colocar nossas apostas na *ideologia do conservadorismo e da conservação*. Porém, nós não precisamos apenas de conservadorismo em nossas vidas diárias, mas também de *conservadorismo filosófico*. Nós precisamos da filosofia do conservadorismo. Olhando para o futuro do sistema político russo; se ele vai estar baseado em processos monotônicos, então ele está destinado à falência. Nenhuma estabilidade jamais virá de uma nova rodada de crescimento unidirecional (dos preços energéticos, da propriedade, das ações, etc.) ou do crescimento da economia

global como um todo. Se essa ilusão persistir, então ela pode se tornar fatal para nosso país.

Hoje, nós nos encontramos em um estado de transição. Nós mais ou menos sabemos *do que* nós estamos nos afastando, mas nós não sabemos *em direção a que* estamos indo. Se nós nos movermos em direção àquilo que diretamente ou indiretamente implica a presença dos processos monotônicos, então nós nos depararemos com um beco sem saída.

A "Quarta Teoria Política" deve dar um passo em direção à formulação de uma crítica coerente do processo monotônico; deve desenvolver *um modelo alternativo de um futuro conservador*, um amanhã conservador, baseado nos princípios da vitalidade, das raízes, das constantes e da eternidade.

Afinal, como Arthur Moeller van den Bruck uma vez disse, "A eternidade está ao lado do conservador".

Capítulo 5: A Reversibilidade do Tempo

Três teorias políticas foram produzidas a partir da ideologia da Modernidade. Elas foram todas baseadas na topografia do Progresso. O Progresso implica a irreversibilidade do tempo, um processo evolucionário pré-determinado e progressivo. O Progresso é, ao mesmo tempo, ortogenético e monótono. Inevitavelmente, todas as três teorias foram baseadas na filosofia de Hegel. Depois de Hegel, o significado da história tornou-se o fato de que o Espírito Absoluto apartou-se de si mesmo, enfatizando-se na substância, a qual se externalizou na história, dialeticamente, até se transformar na sociedade iluminada, na Monarquia esclarecida. Marx aceitou essa topografia, e após Kozhev e Fukyama, pensadores liberais aceitaram-na também. Na estrutura do nacional-socialismo, o hegelianismo foi externalizado no conceito do Reich Final, com o Terceiro Reich como o Terceiro Reino de Joachim de Fiore e no conceito do darwinismo social, onde a teoria da seleção natural foi adaptada para ser aplicada à sociedade e às raças. O darwinismo social é também inerente no liberalismo de

Spencer. Cada uma dessas três ideologias da modernidade utiliza a ideia da reversibilidade do tempo e da história unidirecional. Elas reconhecem implicitamente o imperativo totalizante da Modernização. A Modernização pode ser liberal, comunista ou fascista. Um exemplo da efetividade da Modernização fascista seria o do sucesso, ainda que brutal, da modernização industrial da Alemanha de Hitler na década de 30.

A Quarta Teoria Política é uma teoria não moderna. Como Bruno Latour disse "Nós jamais fomos contemporâneos." Os axiomas teóricos da Modernização são inofensivos porque eles não são realmente executáveis. Na prática, eles são permanente e espetacularmente auto-abnegados. A Quarta Teoria Política descarta completamente a ideia de irreversibilidade da história. Teoricamente essa ideia foi interessante, como substanciada por Georges Dumézil, com seu anti-evemerismo e Gilbert Durand. Eu escrevi anteriormente sobre sociologia e morfologia do tempo em meus livros *Pós-Filosofia*, *Sociologia da Imaginação* e *Sociologia da Sociedade Russa*. O tempo é um fenômeno social; sua estrutura não depende dos caracteres do objeto, mas da dominação de paradigmas sociais, porque o objeto é

designado pela própria sociedade. Na sociedade moderna, o tempo é visto como irreversível, progressivo e unidirecional. Mas isso não é necessariamente verdade dentro de sociedades que não aceitam a Modernidade. Em algumas sociedades sem uma concepção estritamente moderna do tempo, concepções cíclicas e até mesmo regressivas do tempo existem. Por isso, a *história política* é considerada na topografia de várias concepções do tempo para a Quarta Teoria Política. Há tantas concepções de tempo, quanto há sociedades.

A Quarta Teoria Política não descarta o progresso e modernização simplesmente, porém. Essa teoria contempla o progresso e a modernização relativa e intimamente conectada com as atuais *ocasiões* semânticas históricas, sociais e políticas, como na Teoria Ocasionalista. O progresso e a modernização são reais, mas relativos, não absolutos. Nós estamos falando sobre fases específicas, mas não sobre a marca absoluta da história. É por isso que a Quarta Teoria Política sugere versões alternativas de história política baseada no Ocasionalismo sistematizado. Carl Schmitt estava muito próximo a isso em sua obra. Fernand Braudel e a "*École dês Annales*" também foram inspirados por isso em seus escritos. Na discussão da transformação política da sociedade

nós as colocamos em seu contexto semântico específico: história, religião, filosofia, economia e cultura, com suas especificidades étnicas e etnossociológicas consideradas. Isso demanda uma nova classificação de transformação social e política. Nós reconhecemos essas transformações, mas não as colocamos em uma escala ampla que poderia ser o 'destino' comum para todas as sociedades. Isso nos dá um pluralismo político.

A Quarta Teoria Política usa uma concepção socialmente dependente de tempo reversível. No contexto da modernidade, voltar de algum ponto da história para um ponto anterior é impossível. Mas é possível no contexto da Quarta Teoria Política. A ideia do Novo Medievo de Berdyaev é um tanto aplicável. Sociedades podem ser variadamente construídas e transformadas. A experiência dos anos 90 é bem demonstrativa disso: as pessoas na URSS tinham certeza que o socialismo procederia do capitalismo, mas não *vice versa*. Porém na década de 90, eles viram o oposto; capitalismo seguindo socialismo. É bem possível que a Rússia ainda poderia ver o feudalismo, uma sociedade escravagista, bem como o comunismo ou a sociedade primordial emergir depois disso. Aqueles que riem disso são cativos do Moderno e de sua

hipnose. Reconhecendo a reversibilidade do tempo político e histórico, nós chegamos a um novo ponto de vista pluralista da ciência política e alcançamos a perspectiva avançada necessária para a construção ideológica.

A Quarta Teoria Política constrói e reconstrói a sociedade por trás dos axiomas modernos. Por isso os elementos das diferentes formas políticas podem ser usados na 4ª Teoria Política sem nenhuma conexão com a escala de tempo. Não há fases nem épocas - mas apenas pré-conceitos e conceitos. Nesse contexto, construções teológicas, antiguidades, castas e outros aspectos da sociedade tradicional são apenas uma das variantes possíveis; juntamente com o socialismo, a teoria keynesiana, mercados livres, democracia parlamentar, ou "nacionalismo". Elas são apenas formas, mas não estariam relacionadas com a topografia implícita do 'tempo histórico objetivo'. Não há tal coisa! Se o tempo é histórico, ele não pode ser objetivo. O *Dasein* diz o mesmo. O *Dasein* é o sujeito da 4ª Teoria Política. O *Dasein* pode ser recuperado pelo refinamento da verdade existencial da superestrutura ontológica. Dasein é algo que institucionaliza o tempo. Durand institucionaliza o tempo pelo *Traiectum* em sua topografia. *Traiectum/Dasein* não é uma

função do tempo, mas o tempo é uma função do *Traiectum/Dasein*. Por isso o tempo é algo institucionalizado pela política no contexto da Quarta Teoria Política. Tempo é uma categoria política. *A política do tempo é um pré-conceito da forma política.* A Quarta Teoria Política abriu uma perspectiva única: se nós compreendemos o princípio da reversibilidade do tempo, nós não somente somos capazes de compor o projeto de uma futura sociedade, mas somos capazes de compor toda uma gama de projetos de diferentes sociedades futuras. Assim nós seríamos capazes de sugerir algumas estratégias não lineares para uma nova institucionalização do mundo.

A Quarta Teoria Política não é um convite para a sociedade tradicional, i.e., não é conservadorismo. Existem muitas características de nosso passado cronológico que são agradáveis e muitos que não são. As formas da sociedade tradicional são também diferentes umas das outras. Finalmente, matrizes étnicas e sociológicas, e contextos de diferentes sociedades contemporâneas são diferentes também. A Quarta Teoria Política não deveria impor nada a ninguém. Aderentes da Quarta Teoria Política devem agir passo a passo: se nós simplesmente argumentamos a

reversibilidade do tempo e o *Dasein* como o sujeito da 4ª Teoria Política, seria o primeiro e principal passo. Assim, nós liberaríamos espaço para os pré-conceitos. Nós podemos definir muitos pré-conceitos com relação à reversibilidade do tempo e *Dasein/Traiectum*, por isso podemos definir vários conceitos políticos do tempo e cada um deles pode ser conectado em um atual projeto político, de acordo com os princípios da Quarta Teoria Política.

Capítulo 6: A Ontologia do Futuro

Existe um futuro? A questão é legítima porque provoca reflexão sobre a ontologia do tempo. O que é, ou é agora e precisamente por ser agora é considerado como sendo apropriado segundo a multitude de percepções empíricas diretas, ou foi e o fato da existência passada é certificado por documentos confiáveis. Mas em ambos os casos, a falsificação é possível. O ser daquilo que está apenas para ser é altamente questionável.

Martin Heidegger falou sobre três êxtases do tempo: O passado, o presente e o futuro. Aparentemente há três argumentos ontológicos relativamente a esses três: êxtase - imediatismo (há/não há) é relacionado ao presente; documentário (houve/não houve) é relacionado ao passado; probabilístico (haverá/não haverá) é relacionado ao futuro. Parece que poderíamos criar uma hierarquia, com base na evidência: existe, existiu, existirá. "Há" é o mais evidente. "Haverá" é o mais duvidoso. "Houve" é o meio deles. O futuro é o mais hesitante entre os três êxtases do tempo. O futuro está em uma escala menor em comparação com o “há” ou “haverá”.

O que “houve” houve, ou pelo menos eles acham que houve. Sobre o futuro, você nunca saberá com certeza. Ele pode acontecer, mas provavelmente não irá. O futuro é escasso sendo comparado com os outros êxtases do tempo.

A partir desse ponto nós poderíamos proceder em várias direções diferentes. Por exemplo, nós poderíamos colocar em questão a solidez dos argumentos ontológicos sobre o momento mais evidente - o presente. Relembrando Kant e suas dúvidas sobre o ser interior do objeto. O fato da percepção de algo não é o bastante para a declaração do seu Ser (o problema do *Ding-an-sich*). Nem a razão pura, mas apenas a razão prática dá o ser ao objeto, com base no imperativo moral. O objeto deve possuir Ser. Ele seria bom quando o tenha. Ele tem que tê-lo.

Se o presente, como o mais evidente de todos os momentos do tempo, pode ser questionado bem profundamente, nós estamos chegando em um ponto interessante: todos os três momentos do tempo são ontologicamente improváveis e inverificáveis e afetam somente o nível gnosiológico. Ele é pessimista no que concerne o presente, cuja realidade nós habitualmente damos como certa, mas bastante otimista em relação aos dois outros

momentos, passado e futuro. O futuro e o passado obtêm considerações iguais com o presente. O presente, passado e futuro para a razão pura têm valores fenomenológicos iguais. O futuro, nesse caso, é o fenômeno e portanto, ele fenomenologicamente é. Sendo o fenômeno ele é e é real. Ele é atual.

Kant, analisando as formas de sensibilidade *a priori*, coloca o tempo mais perto do sujeito e o espaço mais perto do objeto. Isso indica que o tempo pertence à órbita mais próxima do sujeito. O tempo é, portando, subjetivo. É o sujeito transcendental que instala o tempo na percepção do objeto.

Agora, vamos mudar a perspectiva e considerar o tempo de forma fenomenológica. Husserl propôs estudar o tempo com o exemplo da música. A consciência de ouvir uma peça musical não é baseada na estrita identificação das notas soando em um momento concreto e discreto. Ouvir música é algo diferente de ouvir uma nota que soa agora, no presente. A consciência da música é acessada relembrando as notas passadas também, que estão se dissolvendo pouco a pouco no nada, mas sua ressonância, o eco continua na consciência e dá à frase musical o senso estético. Husserl chama isso de "a instância contínua". O passado está presente no presente. O

presente assim torna-se contínuo e inclui o passado como presença evanescente.

Essa é a chave metodológica para o entendimento da história. História é a consciência da presença do passado no presente. O evento de esvaecimento continua a soar na lembrança deles. Clio e Polímnia são irmãs. Essa lembrança é necessária para dar ao presente o sentido. A *anamnese* de Platão tinha a mesma função. A alma deveria relembrar o passado oculto de sua existência passada de modo a reconstruir a completude da melodia do destino. Somente assim ela poderia ser tocada de forma harmoniosa.

Por isso, o futuro deveria ser colocado nesse contexto. Ele é contínuo no presente. Não o momento do *"novum"*[44], mas o processo de esvaecimento do presente, que é agora. O futuro é a cauda do presente, sua ressonância. Nós vivemos o futuro agora, já agora, quando nós tocamos as notas da melodia da vida. O futuro é o processo de morte do presente, a atenção da dissolução da melodia na estrutura principal da harmonia. O *"novum"* aparece no futuro somente quando a harmonia é perdida, quando nossa atenção adormece, e então de repente nós acordamos e não conseguimos identificar os

[44] Nota da Tradução: "Coisa nova", em latim.

sons que ouvimos. Momentaneamente, eles simplesmente não fazem sentido. Isso é o *"novum"* - incompreensão espontânea do que está acontecendo. É a natureza dos eventos discretos descontinuados. O momento de Ser sem história, portanto sem o senso de percepção.

Husserl está cavando muito mais fundo na fenomenologia do tempo. Ele descobre a nova instância da consciência subjacente quando a história musical do tempo é percebida. De acordo com Husserl, debaixo desse nível há outro, o último que é responsável pela nossa percepção do que está agora com a força da evidência e o gosto da realidade muito mais intenso do que no caso da recordação do passado sempre agonizante. Essa instância é a própria consciência, a consciência enquanto tal que precede a intencionalidade e o tópico dualista de apreensão, sendo necessariamente dividido em duas partes - o percebido e o percebedor. No presente, a consciência percebe a si mesma e nada mais. Essa é a experiência máxima da última fonte da realidade. Segundo Husserl a base de tudo é a subjetividade transcendental; donde concebe a si mesma, é um tipo de "curto-circuito". Essa é uma experiência autorreferencial. Nisso há a percepção de puro Ser como a presença da subjetividade da consciência.

Esse curto-circuito faz com que todo tipo de dualidades surjam – as lógicas e as temporais. A necessidade de parar esse trauma é manifesto na criação do tempo, a articulação dos três momentos do tempo. O tempo é necessário para ocultar o presente, que é a experiência traumática da autorreferência da consciência pura. A intencionalidade e os juízos lógicos estão ambos enraizados nessa evasão da consciência em relação à dor do vazio presente no qual a consciência se apresenta a si mesma.

Tal atitude para os níveis de consciência, explica a gênese do tempo como a evasão da tensão presente e insuportável da presença pura para o mesmo. A tensão é imediatamente aliviada pela expansão em todos os tipos imagináveis de dualidades que constituem as texturas dos processos contínuos. O modelo de todo esse processo é o tempo de três momentos. A simetria lógica e espacial segue os casais sim/não, verdadeiro/falso, alto/baixo, direito/esquerdo, aqui/lá e assim por diante. Antes/depois pertence ao mesmo ritmo. A consciência constitui o tempo correndo do insuportável encontro consigo. Mas esse encontro é inevitável, então o presente e sua alta precisão de percepção existencial nascem.

O que é mais importante nessa interpretação da morfologia do tempo? A ideia de que o tempo precede o objeto e ele enraíza o tempo, nós devemos buscar profundamente no interior da consciência, não nas coisas exteriores constituídas por procedimentos subjetivos de autoexperiência traumática. O mundo ao nosso redor se torna aquilo que é pela ação fundamental do presenciamento realizada pela mente. Se uma mente adormece a realidade carece do gosto da existência presente. Ela está completamente imersa no contínuo e ininterrupto sonho. O mundo é criado pelo tempo, e o tempo por sua vez é a manifestação da subjetividade auto-encontradora.

Estas observações nos levam ao tópico científico do estudo do futuro - o prognóstico, projetando a análise do futuro.

Seguindo do homem para a sociedade (da antropologia à sociologia), nós poderíamos afirmar o futuro como algo absolutamente subjetivo na natureza, então em nosso contexto como algo social. O futuro é social porque ele é a característica histórica e não o imanente à qualidade inerente do objeto. O objeto não tem futuro. A terra, os animais, as pedras, as máquinas, não têm futuro. Somente

aqueles que estão inclusos no contexto social humano podem indiretamente fazer parte do futuro. Sem a consciência autorreferente não pode haver tempo. O tempo é o que está dentro de nós que faz com que sejamos quem somos. O tempo é a identidade final do homem.

Essa subjetividade do tempo não quer dizer que qualquer prognóstico será uma profecia autorrealizável (R. Merton), nem que qualquer projeto é realizável *a priori*. O futuro é estritamente determinado e não é algo voluntário. O tempo sendo histórico é pré-definido precisamente por seu conteúdo histórico. O sujeito não é livre de sua estrutura, mais do que é absolutamente escravizado por ele. O tempo necessita do futuro como o espaço vazio para o contínuo desaparecimento do presente e parcialmente do passado. Se falta o futuro, o sujeito não terá o espaço de se evadir, de fugir do encontro impossível consigo mesmo, do curto-circuito mencionado acima. O momento congelado do presente sem o futuro é o da morte.

A sociedade necessita do futuro para fugir de si mesma para cada vez mais longe. A crônica dessa fuga é o sentido da história. Para torná-la efetiva nós precisamos dos restos dos episódios passados. O futuro é pré-definido pela

estrutura do sujeito. É por isso que ele é estritamente definido. O sujeito não pode deixar de implementar as cadeias do raciocínio, deixar de pensar, deixar de constituir as cadências temporais. O futuro está na mesma medida que o presente e o passado. Onde o tempo está, o futuro também está.

O futuro faz sentido. Ele possui sentido mesmo antes de se tornar presente. Mais do que isso, o futuro faz sentido mesmo que jamais ocorra. É o valor semântico da profecia ou da *prognose*: se ele não acontecer, ele também é algo carregado com o sentido e auxílio para explicar o que se passa. As profecias e os prognósticos estão trabalhando para discernir o sentido do futuro. Quando o futuro refuta as expectativas, o fato da refutação dá sentido ao que realmente ocorre porque o seu sentido consiste parcialmente naquilo que não se deu. A profecia não realizada possui exatamente a mesma importância que a realizada.

O futuro pode ser analisado com a mesma precisão que o presente e o passado. A única coisa que o futuro terá em sua posse privada é o clarão do autoencontro da consciência mais profunda e o choque intenso da descoberta do presente como aquilo que realmente é. O que é - é a nota que soa agora. Mas ela não é música e pode ser analisada. A nota isolada não

diz nada. Ela não nos transmite nada. Ela adquire sentido apenas com as outras notas. O contexto lhe dá o sentido. Então no que concerne ao conteúdo do tempo, ele é algo completo que é descartado nos três momentos do tempo *a priori*. Nós vivemos no tempo em sua completude. Assim a dimensão do futuro já está dada com o sentido da música. A história não é apenas a memória do passado. Ela também é a explicação do presente e a experiência do futuro. Quando nós compreendemos bem a história e sua lógica, nós podemos facilmente adivinhar o que seguirá, o que vai acontecer, que nota será a próxima. Conhecendo a sociedade nós podemos identificar em sua história a harmonia, os períodos, os refrãos, a estrutura da peça. É claro que nós poderíamos encontrar surpresas, mas mais surpreendente seria a possibilidade de um autêntico momento da experiência da autoidentidade da consciência pura. Em sua possibilidade de ser desperta pela coragem da luz interior. Nessa situação traumática, nós descobrimos a identidade entre o que é mais interno e o que é mais externo. Nós vivemos na criação do mundo externo pelo ego interno. Mas isso não é mais a história, mas sim a abertura de caminho através dela, a intrusão ao centro do tempo no qual o tempo está sendo eternamente construído. A partir

desse ponto ele se apaga. Lá ele existe na unidade indiferenciada de todos os três êxtases - passado, presente e futuro.O tempo pode ser organizado de diferentes maneiras. O passado pode ser intrincado com o presente e com o futuro por diferentes elos. Eis aqui o tempo circular baseado no padrão do eterno refrão. No centro do tempo circular está a experiência da consciência ligada a si mesma à maneira do curto-circuito. O poder do trauma afasta a atenção e o mundo vital até a periferia, que se tornou o círculo-tempo com o futuro se tornando passado, e daí em diante eternamente. É o eterno retorno do mesmo.

O tempo pode ser arranjado como uma linha regressiva. A experiência do curto-circuito é posta aqui no passado. O ouvido tenta capturar os sonhos longínquos do passado e fielmente reproduzi-los. É a sociedade tradicional baseada no esforço perpétuo da *anamnese* platônica. O mais importante aqui é lembrar e transmitir. Nesse tempo o futuro e o presente são construídos pelo passado. A realidade e a atualidade são enviadas ao passado e são lembradas, rememoradas.

Há o tempo tomado como a espera perpétua de algo por vir. É o tempo messiânico quiliástico. A experiência do

curto-circuito é aqui apontada para o futuro. A história se realizará no futuro onde a realidade se realiza. Esse tipo de tempo é centrado naquilo que virá. O amanhã é o foco do sentido histórico. O ser é orientado à vida futura.

Há outro tempo instalado no objeto, movido à extrema periferia do sujeito onde o mundo objetivo é fixado. Esse tempo é tempo material presumível, o tempo introduzido na substância da coisa. Este é o tempo da matança, da morte do sujeito.

A consciência poderia construir diferentes tipos de tempos e suas combinações. Antes de criar o mundo repleto de formas, o sujeito cria o tempo no qual o mundo deve existir.

As histórias de diferentes sociedades são distintas. Exatamente como distintas são as peças, os músicos, os compositores, os instrumentos, o gênero musical e os tipos de notações. É por isso que a humanidade como um todo não pode ter um futuro. Ela não tem futuro. O futuro da humanidade é bastante desprovido de sentido porque carece completamente do valor semântico, do sentido. Cada sociedade é um fato separado da consciência, expandida sobre

os horizontes racional e temporal. Tudo é estritamente supraindividual e aberto. Mas antes de ouvirmos a história real da sociedade concreta nós devemos imergir nas profundezas de sua identidade. O fato de que cada povo, cada cultura, cada sociedade possui sua própria história, transforma o tempo em um fenômeno local. Cada sociedade possui sua própria temporalidade. Todos os momentos dela são diferentes - passado, presente e futuro. As sociedades podem se cruzar, ter interseções. Seus sentidos históricos não. Os sentidos são locais. O sentido comum é possível apenas com base na conquista de uma sociedade por outra e na imposição de sua história sobre a sociedade escravizada.

Isso quer dizer que se a sociedade tem futuro este deve ser seu próprio futuro. O futuro se dá através da pertença às forças em expansão do sujeito constituinte. A sociedade pode ser unificada pelas estruturas de sua consciência. Isso quer dizer que nós deveríamos unir os alcances semânticos dos passados respectivos. Isso significar provar ainda mais as correspondências harmoniosas das notas e melodias, a natureza sinfônica das sociedades em questão. O passado está se extinguindo, sim, mas jamais está extinto. Estando extinto, o presente perde o sentido e o futuro

a possibilidade de acontecer, de vir a ser. Estar desaparecendo é a forma de existência do tempo. Desaparecer é necessário para a morfologia do tempo na mesma escala que o clarão do presente e a vagueza do futuro.

Assim o povo deve se perguntar hoje sobre seu futuro. Se ele possui a história, ele poderá ter o futuro. Se ele possui história e futuro ele existe. Se ele existe, o futuro está aqui, no presente. Está sendo construído agora.

Nós podemos estabelecer sobre essa base o prognóstico e os projetos. Segundo Heidegger, o estar-lançado (*Geworfenheit*) do sujeito (*Dasein*) o força a se projetar. Etimologicamente está claro: o sujeito é formado por *sub-jectum* (*sub-jacere*), o projeto - por *pro-jectum* (*pro-jacere*). Em ambos os casos nós temos o verbo "lançar". A análise do futuro está enraizada nisso: apreendendo o futuro nós o estamos fazendo. É um labor sobre a história e sobre a consciência do tempo enquanto tal.

É duvidoso que uma sociedade seja capaz de compreender outra sociedade no mesmo nível em que ela é compreendida por seus próprios membros. Tal possibilidade pressupõe a existência da meta-sociedade, a sociedade-

"Deus", que poderia operar com as máximas profundezas da consciência da mesma maneira que a consciência opera com a atenção, com a *noesis*, com a intencionalidade, com a lógica e o tempo, e finalmente com o mundo. Obviamente, a sociedade ocidental é particularmente marcada por tal abordagem etnocêntrica e pretensão universalista enraizadas no passado racista e colonialista. Mas no século XX foi certamente provado que isso é completamente infundado e falso. Os estruturalistas, os sociólogos, os antropólogos culturais, os pós-modernistas, os fenomenologistas, os linguistas, os existencialistas e daí em diante ofertaram argumentos convincentes demonstrando a natureza interior de tal atitude enraizada na vontade de poder e na imposição paranoica de sua própria identidade sobre a do outro. É a doença chamada racismo ocidental.

O Ocidente é o fenômeno histórico e local. É uma civilização bastante aguda, bastante particular, bastante arrogante, bastante inteligente. Mas é uma entre muitas outras. O Ocidente possui história e existe por causa de sua história. A tentativa de abdicar dessa história em favor do universalismo puro e em favor da metacultura e da

metalinguagem está fadada a falhar. Só há duas saídas em relação a isso:

- Ou o Ocidente perderá sua própria identidade e se transformará em um autômato;
- Ou ele tentará impor sua própria história, dada como universal, sobre todas as sociedades existentes destruindo-as e criando um novo tipo de campo de concentração planetário para as culturas.

A primeira versão implica a luta dos *ciborgs* com os homens. A segunda a luta de liberação planetária contra o novo imperialismo. Cabe ao Ocidente decidir como administrar as consequências de sua própria história e suas implicações. O Ocidente pode tentar encerrar sua própria história, mas é pouco provável que ele consiga encerrar a história das outras.

Então agora é o momento de começar a lutar pelo ser histórico do povo. Este ser histórico é o tempo, cujo sentido é constituído subjetivamente. O sentido pode residir apenas na própria sociedade. O Ocidente não pode cruzar com o sentido das outras sociedades não ocidentais. As estruturas dos sujeitos, o tempo, a música, são diferentes. O passado, o

presente e o futuro das sociedades históricas não podem ser expostos por qualquer meta-cultura: elas jazem fundo demais e são defendidas dos olhos estrangeiros pelo poder destrutivo do momento autorreferencial, pela coragem da máxima tensão. O que para o Ocidente é, para as outras culturas não é. Assim nós estamos lidando sempre com tempos diferentes e com futuros diferentes.

Assim nós chegamos ao "fim da história" e à globalização. O fim da história é o encerramento lógico do universalismo. O fim da história é a abolição do futuro. A história prossegue e alcança seu estado terminal. Não há mais espaço para continuar. Então com o futuro toda a estrutura do tempo é abolida - não apenas o futuro, mas também o passado e o presente. Como isso pode ser possível? Nós poderíamos compará-lo com o toque simultâneo de todas as notas, sons e melodias existentes, o que nós dará cacofonia, bater e ranger de dentes. Ao mesmo tempo, provocará silêncio absoluto, surdez e acidez. Por isso não haverá espaço para a temporalização da tensão interior da subjetividade transcendental; o curto-circuito crescerá exponencialmente sem possibilidade de ser dissipado. Isso significa a inflamação,

a ignição e o fogo. O mesmo fogo vai geralmente em par com a espada.

De modo a prevenir a ignição e o golpe potencializado pelo encerramento da perspectiva temporal e lógica do alívio, o mundo global tentará aprisionar a consciência nas redes e na virtualidade, na qual ela poderia fugir da pressão interna do autoencontro sem problemas. Se tiver sucesso, o novo mundo do reino das máquinas será criado. A rede global e o ciberespaço digital são adequados apenas para a existência de pós-humanos, da pós-sociedade, da pós-cultura. Ao invés de fogo nós teremos eletricidade. Algumas pessoas acreditam que Fukuyama já é um robô.

A globalização é o mesmo que o fim da história. Ambos caminham de mãos dadas. Estão semanticamente conectados. As diferentes sociedades possuem histórias distintas. Isso implica futuros diferentes. Se nós vamos fazer "o amanhã" comum a todas as sociedades existentes no planeta, se nós vamos propor um futuro global nós precisamos antes destruir a história dessas sociedades, *deletar* seus passados, aniquilar o momento contínuo do presente, virtualizando a realidade consistindo a partir do conteúdo do tempo histórico. O futuro comum significa *deletar* as histórias particulares. Mas isso

significa que história alguma, incluindo seu futuro, sobrará. O futuro comum não é futuro. A globalidade cancela o tempo. A globalidade cancela a subjetividade transcendental de Husserl ou o *Dasein* de Heidegger. Não há mais tempo, nem ser.

Assim nós temos que lidar com a bifurcação de construções temporais. É o momento de por essa questão com todo o peso implícito. Agora estando na aurora da entrada na zona do fim da história, na pós-história, nós poderíamos tomar a decisão e dar diferentes respostas ontológicas.

Quando nós queremos ter o futuro, ele não deve ser global. Ele não pode ser um futuro único. Nós teremos que ter muitos futuros.

As subjetividades transcendentais/culturas/sociedades podem preservar o espaço para o dispêndio de energias surgidas do autoencontro, o curto-circuito em questão através de sua temporalização: isso garantirá a existência do mundo exterior e a duração (sempre e necessariamente) das histórias locais. O tempo durará e o mundo como a experiência do presenciamento real será apoiado pela estrutura da subjetividade profunda. A história permanecerá local. A

história comum consiste nas histórias locais sendo criadas pela cadência cronológica única.

Há a próxima questão: a formalização no Estado nacional reflete correta e exaustivamente a estrutura do sujeito transcendental como criador de história? Será o tempo histórico futuro necessariamente nacional (como na modernidade), ou ele encontrará novos caminhos? Ou talvez ele retorne às formas pré-modernas? Quando Huntington evoca civilizações ele admite a possibilidade de localidades emergentes e identidades locais sendo diferentes de Estados-nação. As civilizações são comunidades culturais e religiosas - e não nacionais. Nós poderíamos imaginar o passo para trás - na direção pré-nacional (integração islâmica); o passo para frente - na direção pós-nacional (União Europeia ou União Eurasiática); ou poderíamos tolerar a civilização na forma do Estado Nacional (como com a Índia, China ou Turquia). As narrativas históricas e formalizações políticas do tempo poderiam ser um pouco modificadas. Isso quer dizer que há muito trabalho a ser feito historicamente. Quando alguém está vivo ele pode mudar não apenas o futuro, mas também o passado. O gesto ou movimento significativo realizado no presente acrescentará novo sentido ao passado. Apenas após

uma morte resoluta o passado de alguém se torna propriedade de outro. Daí a história dos povos, sociedades e culturas sendo aberta, eles poderiam realizar a incrível e deslumbrante virada obrigando-os a conceber seu passado pela nova perspectiva. Assim a história é música e obra da Musa.

Estariam as civilizações destinadas a entrar em choque umas com as outras? Isso não é certeza: a história não possui regras lineares. Diferença não significa automaticamente choque e conflito. A história conhece a guerra. A história também conhece a paz. Guerra e paz existiram sempre. Guerra e paz sempre existirão. Eles servem para reviver a tensão, o estresse do presente. Elas liberam e subjugam o horror e a morte.

A guerra pura e a paz pura são igualmente homicidas. A continuação da história das sociedades locais levará à preservação do ser e assim à possibilidade de que o futuro ocorra.

A segunda opção é a globalização. Ela cancela o futuro. Ela demanda a chegada do pós-humano. Ela constrói o pós-mundo consistente em simulacros e estruturas virtuais. No

lugar do sujeito transcendental, do *Dasein*, a sociedade se torna um imenso centro de computação, uma *matrix*, um supercomputador. Ao invés do tempo, seus duplos aparecem. Os duplos do passado, presente e futuro. A contraparte do passado é uma falsa memória, o produto da influência artificial sobre a rememoração histórica. O bloqueio do sujeito transcendental lhe permite mudar o passado do mesmo modo que se coloca um vídeo alternativo no tocador. Uma versão alternativa da sociedade poderia ser carregada como prequela. Isso é tecnicamente possível - a substituição do passado. Controle suficiente sobre o presente permite que isso seja produzido facilmente.

A substituição do futuro segue essa manipulação. Dois cursos separados misturados um com o outro produzem repercussões cacofônicas no futuro. O futuro fica ébrio, a semântica do tempo embaça, conflui, triplica.

Lidar com o presente é um pouco mais complicado e sofisticado. Para removê-lo, nós devemos não apenas bloquear a subjetividade transcendental, nós devemos erradicá-la. Isso presume a transição do humano ao pós-humano. O objetivo é produzir as criaturas que faltariam de uma dimensão existencial com subjetividade zero. O simulacro pode ser feito

não somente da razão, mas também da inconsciência. A operação mais importante é a abolição do presente. Criaturas não humanas - animais, veículos, plantas, pedras e assim por diante - não conhecem o gosto do presente.

Se a globalização continua, qual é o destino da subjetividade? Qual é a ontologia do futuro que (provavelmente) nunca irá acontecer? Aqui nós podemos sugerir uma teoria não ortodoxa.

Vamos assumir que a multipolaridade desapareceu, a história terminou e o projeto da globalização tornou-se uma realidade. Como será organizado o exorcismo final da subjetividade transcendental? Como será implementada "a decisão final" sobre a abolição de *Dasein*? Antes de tudo, enquanto a sociedade e o homem estiverem presentes, eles devem tomar essa decisão em relação a si mesmos. É impossível fazer apelo a um *outro* alguém o qual poderia ser culpado por isso ou elogiado. A referência ao outro é aceitável somente quando nós temos o mesmo. Se nós estamos perdendo qualquer identidade, nós não iremos mais ter a alteridade. Então o fim da história é feito por nós e sobre nós mesmos e ninguém mais.

Assim, com a figura do outro sendo excluída resta explicar como o homem pode realizar o último gesto de autodissolução e como ele pode transferir as iniciativas de existência para o mundo pós-humano, que desaparecerão imediatamente após o último homem - não haverá mais testemunhas.

Isso é um grande problema e requer até mesmo uma profunda visão dentro da estrutura do sujeito transcendental que gera o tempo e seus tipos.

Ninguém mais pode fazer decisões sobre como *resetar* o tempo e sua liquidação. E sua autoliquidação, aliás. Da autoimolação final pela exaltação de um curto-circuito. Portanto, o próprio sujeito carrega em si a possibilidade de tal plano cronocida. A globalização e o fim da história não podem ser reduzidos à vontade de alguém que teria sido diferente daquele que é a fonte do tempo. Pelo menos nos limites de filosofia imanente. Consequentemente, isso significa uma coisa: nas profundezas da subjetividade transcendental, há outra camada a qual Husserl não cavou. Husserl estava convicto de que aquela descoberta feita por ele era a última. Mas acontece que não era. Tinha que haver outra dimensão ao redor, a dimensão mais escondida.

Nós podemos designá-la como o Sujeito Radical. Se a subjetividade transcendental de Husserl constitui a realidade através da experiência da manifestação autorreferencial, o Sujeito Radical deve ser encontrado não no caminho para fora, mas sim no caminho para dentro.

Ele se mostra apenas no momento da máxima catástrofe histórica, na drástica experiência do curto-circuito que dura por um momento mais longo e mais poderoso do que é possível suportar.

A mesma experiência que faz a subjetividade transcendental se manifestar e implementar seu conteúdo criando assim o tempo, e com sua intrínseca música é considerada pelo Sujeito Radical como um convite para se mostrar de maneira diferente - no outro lado do tempo. Para ele, o tempo - em todas as formas e configurações - não é nada mais do que uma armadilha, o truque, o artificial, atrasando a real decisão. Para o Sujeito Radical não somente a virtualidade e a rede, mas a realidade já é a prisão, o campo de concentração, o sofrimento, a tortura. O levo cochilo da história é algo contrário à condição na qual ele poderia ser, completar a si mesmo, se tornar. Toda criação da

subjetividade, sendo a formação secundária da temporalidade, é o obstáculo para sua vontade pura.

Se nós aceitarmos a hipótese do Sujeito Radical, nós adquirimos imediatamente a instância que nos explica quem tomou a decisão da globalização, do suicídio da humanidade e do fim da história, quem concebeu esse plano e o trouxe para a realidade. Pode ser, portanto, o drástico gesto do Sujeito Radical interessado na libertação do tempo e na construção da realidade (impossível) não temporal. O Sujeito Radical é incompatível como todos os tipos de tempo. Ele, veementemente, demanda o anti-tempo, baseado no fogo exaltado da eternidade transfigurada na luz radical. Quando todo mundo se foi, restarão somente aqueles que não puderam ir. Talvez essa seja a razão da grande provação.

Capítulo 7 - Transição Global e Seus Inimigos

> ***"Quais são fatores e atores históricos, políticos, ideológicos e econômicos que agora definem a dinâmica e configuração do poder no mundo e qual é a posição dos Estados Unidos no que é conhecido como A Nova Ordem Mundial?"***

A Ordem Mundial Questionada

A Nova Ordem Mundial (NOM) como um conceito foi popularizado num momento histórico concreto, precisamente quando a Guerra Fria terminou no fim dos anos 80 e a genuína cooperação global entre os Estados Unidos da América e a União Soviética foi considerada não apenas possível, mas muito provável. A base da NOM era presumidamente a realização da teoria convergente predizendo a síntese das formas políticas do socialismo soviético e do capitalismo ocidental e a cooperação próxima entre União Soviética e EUA no caso de questões regionais - por exemplo, a primeira

Guerra do Golfo no início de 1991. Porém, como a União Soviética entrou em colapso logo depois disso, o projeto da NOM foi naturalmente anulado e esquecido.

Depois de 1991, outra Ordem Mundial foi considerada como algo em formação diante de nossos olhos - um Mundo Unipolar com uma aberta hegemonia global dos EUA. Ela é bem descrita na utopia política de Fukuyama, "O Fim da História". Essa Ordem Mundial ignorou todos os outros polos de poder, exceto os EUA, com seus aliados; Europa e Japão. Ela foi concebida como uma universalização de economia de livre mercado, da democracia política e da ideologia de direitos humanos como um sistema global aceito por todos os países no mundo. Os céticos , no entanto, pensavam que isso era bastante ilusório e que as diferenças entre os países e os povos reapareceriam em outras formas, por exemplo, na infame tese do "Choque de Civilizações", de Samuel Huntington, ou em conflitos étnicos ou religiosos.

Alguns especialistas, em particular John Mearsheimer, considerou a unipolaridade não como uma propriedade da Ordem Mundial, mas bem como um "*momentum* unipolar".

Em qualquer caso, o que é questionado em todos esses projetos é a ordem existente de Estados-nação e soberania nacional. O sistema vestfaliano não mais corresponde ao atual balanço global de poderes. Novos atores de escala transnacional e subnacional estão afirmando sua crescente importância e é evidente que o mundo tem necessidade de um novo paradigma de relações internacionais.

Então, o atual mundo contemporâneo não pode ser considerado como uma realização adequada da Nova Ordem Mundial. Não há nenhuma Ordem Mundial definitiva de qualquer tipo. O que nós temos em vez, é a *transição* da Ordem Mundial que nós conhecemos no século XX para outro paradigma, cujas características ainda estão para ser totalmente definidas. O futuro será realmente global? Ou as tendências regionalistas irão dominar? Haverá uma única Ordem Mundial? Ou em vez disso, haverá várias ordens locais e regionais? Ou talvez o que nós estamos fazendo para lidar com o caos global? Não está claro ainda. A transição não está realizada. Nós estamos vivendo no meio disso.

Se a elite global e primeiro de tudo a elite econômica e política dos EUA tem uma visão clara do futuro, o que é bem

duvidoso, circunstâncias permitem e podem prevenir a realização dele na prática. Se, porém, a elite global carece de um projeto consensual - a questão se torna muito mais complicada.

Então somente o fato da transição para algum novo paradigma é certo. O paradigma como tal, pelo contrário, é bastante incerto.

ORDEM MUNDIAL DO PONTO DE VISTA DOS ESTADOS UNIDOS

A posição dos EUA durante esse deslocamento é absolutamente garantida, mas seu futuro em longo prazo está em questão. Os EUA estão, agora, realizando o teste de seu domínio global imperial e tem de lidar com muitos desafios - alguns deles inteiramente novos e originais. Isso poderia proceder em três formas diferentes:

- Criação de um Império Americano *stricto sensu* com uma área central consolidada e tecnicamente e socialmente desenvolvida, ou um núcleo imperial, com a periferia mantida dividida e fragmentada, num estado de agitação

permanente, próxima do caos. Os neocons, ao que parece, estão a favor de tal padrão;

- A criação da unipolaridade multilateral onde os EUA cooperariam com outras potências amigáveis (Canadá, Europa, Austrália, Japão, Israel, aliados Árabes e possivelmente outros países) na solução de problemas regionais e colocando pressão em 'Estados párias' (como o Irã, Venezuela, Bielorrússia e Coreia do Norte) ou prevenindo outras potências de alcançarem a independência regional e a hegemonia (China, Rússia, etc). Parece que os democratas e o presidente Obama são inclinados a essa visão;
- A promoção da globalização acelerada com a criação de um governo mundial e a rápida dessoberanização dos Estados-nação em favor da criação de um "Estados Unidos" do mundo governado pela elite global em termos legais (por exemplo - o projeto CRE[45] representado pela estratégia de George Soros e suas fundações). As revoluções coloridas são vistas aqui como a arma mais efetiva para desestabilizar e finalmente destruir Estados.

[45] Nota da Tradução. CRE: Conselho de Relações Exteriores (em inglês CFR: Council on Foreign Relations)

Os EUA muitas vezes parecem estar simultaneamente promovendo todas as três estratégias ao mesmo tempo, como parte de uma política estrangeira multivetorial. Essas três direções estratégicas dos EUA criam o contexto global em relações internacionais, os EUA sendo o ator-chave em uma escala global. Além de evidentes diferenças dessas três imagens do futuro, elas têm alguns pontos essenciais em comum. Em todo caso, os EUA estão interessados em afirmar sua dominação estratégica, econômica e política; no fortalecimento do controle ou de outros atores globais e enfraquecê-los; na gradual ou acelerada dessoberanização do que são agora Estados mais ou menos independentes; na promoção de valores supostamente 'universais' refletindo os valores do mundo ocidental, i.e. democracia liberal, parlamentarismo, livre mercado, direitos humanos e assim por diante. Por isso nós estamos diante de um mundo contemporâneo em um arranjo geopolítico forte e aparentemente permanente onde os EUA são o núcleo e onde os raios de sua influência (estratégica, econômica, política, tecnológica, informacional, etc) penetram todo o resto do Mundo, dependendo da força da sua vontade de aceitá-la ou rejeitá-la no caso de diferentes países, particularidades étnicas

ou religiosas. É o tipo de "rede imperial global" operando em escala planetária. Esse arranjo geopolítico global centrado dos EUA pode ser descrito em vários níveis diferentes:

Historicamente: os EUA se consideram a conclusão lógica e o ápice da civilização ocidental. Uma vez ele foi apresentado nos termos do "Destino Manifesto" dos EUA e então da Doutrina Monroe. Agora eles falam em termos de execução das normas dos direitos humanos "universais", promoção da democracia, tecnologia, instituições de livre mercado e daí em diante. Mas em essência nós simplesmente lidamos com uma versão atualizada e continuada do universalismo Ocidental que foi transmitido desde o Império Romano, ao Cristianismo Medieval, à Modernidade com o Iluminismo e colonização, até o atual pós-modernismo e ultraindividualismo. A história é considerada como sendo um processo unívoco e monótono de progresso tecnológico e social, o caminho da libertação crescente dos indivíduos de todos os tipos de identidades coletivas. Tradição e conservadorismo são assim considerados como obstáculos para a liberdade e devem ser rejeitados. Os EUA estão na vanguarda desse processo histórico e tem o direito, obrigação e missão histórica de mover a história cada vez mais adiante.

A existência histórica dos EUA coincide com o curso da história humana. Então, "Americano" significa "Universal". As outras culturas ou tem um futuro americano ou não têm futuro algum.

Politicamente: há tendências muito importantes na política global que definem a *transição*. O ápice do pensamento político da Modernidade foi a vitória do liberalismo sobre as doutrinas políticas alternativas da Modernidade: fascismo e socialismo. O liberalismo foi global e se tornou o único sistema político possível. Está progredindo agora em direção ao conceito pós-moderno e pós-individual de política, geralmente descrito como pós-humanismo. Os EUA novamente desempenham aqui o papel fundamental. A forma de política promovida globalmente pelos EUA é democracia liberal. Os EUA apoiam a globalização do liberalismo, assim preparando o próximo passo para o pós-modernismo político como descrito em *Império*, o famoso livro de Negri e Hardt. Subsiste alguma distância entre o ultraindividualismo liberal e o pós-humanismo propriamente pós-moderno, promovendo a cibernética, modificações genéticas, clonagem e as quimeras.

Mas a Periferia do mundo, nós, ainda enfrenta o processo universalizante - a destruição acelerada de qualquer

entidade social holística, a fragmentação e atomização da sociedade inclusive através da tecnologia (internet, telefones móveis, redes sociais), onde o principal ator é estritamente o indivíduo, divorciado de qualquer contexto social natural e coletivo. Um importante testemunho do uso dúplice da promoção de democracia foi explicitamente descrito em um artigo pelo especialista político e militar americano Stephen R. Mann[46], quem afirmou que a democracia pode trabalhar como um vírus autogerador, fortalecendo as sociedades democráticas existentes e historicamente maduras, mas destruindo e imergindo no caos sociedades tradicionais não preparadas adequadamente pra isso.

Assim a democracia é pensada como sendo uma arma eficaz para criar caos e governar as culturas em dissipação do mundo a partir do Núcleo que emula e instala os códigos democráticos em todo lugar. A evidência desse processo pode ser vista na sequência caótica de eventos estimulantes da chamada "Primavera Árabe". Depois de realizar a fragmentação completa das sociedades para a individualização e atomização, a segunda fase começará: a

---

[46] 1 Mann, Stephen R. (1992). “Chaos Theory and Strategic Thought,” Parameters 2U3, Autumn.

divisão e dissolução inevitáveis do próprio indivíduo humano através da tecnologia e experimentos genéticos para criar uma "pós-humanidade". Essa "pós-política" pode ser vista como o último horizonte do futurismo político.

Ideologicamente: Há uma tendência para os EUA vincularem cada vez mais ideologia e política em suas relações com a periferia. Antes, a política externa dos EUA agia com base em puro realismo pragmático. Se os regimes fossem pró-EUA, eles eram tolerados sem consideração por seus princípios ideológicos. A duradoura aliança entre os EUA e a Arábia Saudita representa o exemplo perfeito desse realismo na política externa na prática. Assim algumas características dessa moralidade esquizofrênica e dupla foram aceitas ideologicamente. Porém, parece que recentemente os EUA começaram a tentar aprofundar a democracia, apoiando revoltas populares no Egito e na Tunísia onde os líderes foram aliados confiáveis dos EUA bem como ditadores corruptos. Os padrões duplos na ideologia política dos EUA estão lentamente desaparecendo e o aprofundamento da democracia avança. O ponto culminante será atingido no caso de uma provável instabilidade na Arábia Saudita. Nesse momento a prática da promoção de democracia sobre uma

base ideológica, inclusive em circunstâncias inconvenientes e politicamente difíceis, será testada.

Economicamente: A economia americana é desafiada pelo crescimento chinês, pela segurança e escassez energéticas, dívidas incapacitantes e déficits orçamentários, e pela divergência e desproporção críticas entre o setor financeiro e a zona industrial real. O crescimento excessivo ou bolha das instituições financeiras americanas e a deslocalização da indústria criaram uma descontinuidade entre a esfera monetária e a esfera do equilíbrio capitalista clássico entre oferta da indústria e demanda do consumidor. Essa foi a principal causa da crise financeira de 2008. A economia política chinesa está tentando reestabelecer sua independência da hegemonia global dos EUA e pode tornar-se o principal fator de competição econômica. Rússia, Irã, Venezuela e alguns outros países relativamente independentes que controlam grandes reservas dos recursos naturais remanescentes do mundo colocam um limite sobre a influência econômica americana. A economia da União Europeia e o potencial econômico japonês representam dois possíveis polos de competição econômica para os EUA dentro do esquema econômica e estratégico do Ocidente.

Os EUA tentam resolver esses problemas usando não só instrumentos puramente econômicos, mas também políticos e, às vezes, também o poder militar. Poderíamos, assim, interpretar a invasão e a ocupação do Iraque e do Afeganistão, as intervenções ostensivas e secretas na Líbia, Irã e Síria de uma perspectiva geoeconômica e também geopolítica. A promoção da oposição política doméstica e insurgentes na Rússia, Irã e China são outros métodos similares em direção ao mesmo objetivo. Mas essas não são apenas soluções técnicas. O principal desafio é como organizar a economia pós-moderna e financeirista com crescimento contínuo, ampliando a crítica lacuna entre a economia real e o setor financeiro cuja lógica e autointeresse se tornam mais e mais autônomos.

Tem sido dito que os EUA são o ator assimétrico e principal no centro do estágio *transitório* atual das questões globais. Como Vidrine notou, esse ator é uma verdadeira hiperpotência e o forte arranjo geopolítico atual, que inclui todos os níveis e redes examinadas acima, é estruturado em torno do núcleo americano. A questão cresceu aqui, então é: seria esse ator totalmente consciente do que faz e entenderia ele completamente o que obterá no final, isto é, que forma de

sistema internacional ou ordem mundial ele vai alcançar? Opiniões nesse ponto importante são divididas. Os neocons proclamando O Novo Século Americano estão otimistas em relação ao futuro Império Americano, porém no caso deles é óbvio que eles têm uma clara, se não necessariamente realista, visão de um futuro domínio americano. Nesse caso a ordem mundial será uma Ordem Imperial Americana baseada na geopolítica unipolar. Pelo menos teoricamente, ela tem um ponto redentor: pelo menos, é clara e honesta sobre seus objetivos e intenções.

Os multilateralistas são mais cautelosos e insistem na necessidade de convidar outros poderes regionais para compartilharem a carga da hegemonia global com os EUA. É óbvio que somente sociedades similares aos EUA podem ser parceiras, então o sucesso da promoção da democracia se torna uma característica essencial. Os multilateralistas agem não somente em nome dos EUA, mas também em nome do Ocidente, cujos valores são ou devem ser universais. Suas visões de uma futura ordem mundial ditada por uma democracia global, mas liderada pelos EUA, é nebulosa e não tão claramente definida como o Império Americano dos neocons.

Mais nebulosa ainda é a visão extrema de governança global prevista pelos promotores da globalização acelerada. Parece ser possível para efetivamente derrubar a ordem existente dos Estados-nação soberanos, mas em muitos casos, isso somente irá abrir a porta para conflitos mais arcaicos, locais, de forças religiosas ou étnicas. A visão de uma sociedade única, aberta e por necessidade, majoritariamente homogênea na escala da Terra é tão fantástica e utópica que é muito mais fácil imaginar o caos total e a "Guerra de Todos Contra Todos" hobbesiana no estado de natureza de um mundo sem Estados.

As visões de possíveis ordens mundiais futuras da perspectiva dos EUA e do Ocidente diferem entre as facções rivais das elites, ideólogos e tomadores de decisões americanos. A estratégia mais consequente e bem definida, a ordem mundial unipolar dos neocons é ao mesmo tempo mais etnocêntrica, abertamente imperialista e hegemônica. As outras duas versões são muito mais mal concebidas e incertas. Assim, é tão provável que elas poderiam conduzir a um aumento na desordem global, como a um aumento na ordem. Richard Haass chamou os paradigmas de um sistema

internacional de acordo com essas duas versões, como sendo caracterizados pela "não polaridade".

Assim a *transição* em questão é, em todo caso, americanocêntrica por sua natureza e o arranjo geopolítico global está estruturado de modo que os principais processos globais seriam moderados, orientados, dirigidos e às vezes controlados pelo único ator hiperpotência, realizando seu trabalho sozinho ou com a ajuda de seus aliados ocidentais e Estados-clientes regionais.

A ORDEM MUNDIAL DO PONTO DE VISTA NÃO AMERICANO

A perspectiva do mundo americanocêntrico descrita acima, apesar de ser a tendência central e global mais importante, não é a única possível. Pode haver e há visões alternativas da arquitetura política mundial que podem ser levadas em consideração. Há atores secundários e terciários que são perdedores inevitáveis no caso do sucesso da estratégia dos EUA; os países, Estados, povos e culturas que perderiam tudo, até mesmo suas próprias identidades e não ganhariam nada se os EUA realizarem suas aspirações globais.

Eles são ao mesmo tempo múltiplos e heterogêneos, e podem ser agrupados em categorias muito diferentes.

A primeira categoria é composta por Estados-nação mais ou menos bem-sucedidos, que não estão felizes em perder sua independência para uma autoridade exterior supranacional - não na forma de hegemonia americana aberta, nem na forma de governo mundial e governança ocidentocêntrica, nem na dissolução caótica de um falho sistema internacional. Há muitos países, mais importantes entre eles: China, Rússia, Irã e Índia, mas incluindo muitos Estados sul-americanos e islâmicos. Eles não gostam da *transição* no geral, suspeitando, com razão, da inevitável perda se sua soberania. Então eles estão inclinados a resistir a essa principal tendência do arranjo geopolítico global americanocêntrico ou se adaptar a ela de tal maneira que seja possível para evitar as consequências lógicas do seu sucesso, seja via um imperialismo ou uma estratégia global. O desejo de preservação da soberania representa a contradição natural e o ponto de resistência em face da hegemonia Americana/Ocidental ou das tendências globalistas. Falando no geral, esses Estados carecem de uma visão alternativa do futuro sistema internacional ou ordem mundial e certamente

não têm uma visão unificada ou comum. O que todos eles querem e compartilham em comum é um desejo de preservar o *status quo* internacional como cristalizado na Carta das Nações Unidas e assim suas próprias soberanias e identidade como Estado-nação na forma presente, ajustando e modernizando-as como um processo interno e soberano como necessário.

Entre esse grupo de Estados-nação buscando preservar suas soberanias em face da hegemonia dos EUA/Ocidente ou das estratégias globalistas são:

1. Aqueles Estados que tentam adaptar suas sociedades aos padrões Ocidentais e manter relações amigáveis com o Ocidente e os EUA, mas tentam evitar a dessoberanização direta e total; incluindo Índia, Turquia, Brasil e até certo ponto Rússia e Cazaquistão;
2. Aqueles Estados que estão prontos para cooperar com os EUA, mas sob a condição de não-interferência em seus negócios domésticos, como Arábia Saudita e Paquistão;

3. Aqueles Estados que, enquanto cooperam com os EUA, estritamente observam a particularidade de suas sociedades pela filtragem permanente do que é compatível na cultura Ocidental com suas culturas domésticas e o que não é, e, ao mesmo tempo, tentando usar os dividendos recebidos por essa cooperação para fortalecer sua independência nacional, como a China e às vezes, Rússia;

4. Aqueles Estados que tentam se opor aos EUA diretamente, rejeitando os valores Ocidentais, a unipolaridade e hegemonia ocidental e americana, incluindo Irã, Venezuela e Coreia do Norte.

Porém, todos esses grupos carecem de uma estratégia global alternativa que poderia ser simetricamente comparável com as visões americanas do futuro, mesmo que sem consenso ou um objetivo claramente definido. Todos esses Estados geralmente agem individualmente no plano global e em direção a seus próprios interesses.A diferença na política

exterior entre eles constitui somente na quantidade de radicalismo em suas rejeições da americanização. Suas posições podem ser definidas como reativas. Essa estratégia de oposição reativa, variando da rejeição à adaptação, algumas vezes é efetiva, outras não. Em suma, não dá nenhum tipo de visão alternativa do futuro. Em vez disso, o futuro da ordem mundial ou do sistema internacional é considerado como eterna conservação do *status quo*, i.e. - modernidade, Estados-nação, o sistema vestfaliano de Estado soberano e estrita interpretação, e preservação da Carta das Nações Unidas e da configuração da ONU existentes.

A segunda categoria de atores que rejeitam a *transição* consiste em grupos, movimentos e organizações subnacionais que se opõem ao domínio americano de estruturas do arranjo geopolítico global por razões ideológicas, religiosas e/ou culturais. Esses grupos são bastantes diferentes uns dos outros e variam de Estado para Estado. Muitos são baseados na base de uma interpretação da fé religiosa incompatível com a doutrina secular da americanização, ocidentalização e globalização. Mas eles podem também ser motivados pelas considerações ou doutrinas étnicas ou ideológicas (por exemplo, socialista e

comunista). Outras podem até agir por razões regionalistas.

O paradoxo é que no processo da globalização, que objetiva universalizar e tornar uniformes todas as particularidades e identidades coletivas com base em uma identidade puramente individual, tais atores subnacionais se tornam facilmente transnacionais - as mesmas religiões e ideologias geralmente são presentes em diferentes nações e atravessam fronteiras estatais. Assim, entre esses atores não-estatais nós podemos potencialmente encontrar alguma visão alternativa da futura ordem mundial ou do sistema internacional que pode fazer oposição à *transição* americana/ocidental e suas estruturas.

Podemos resumir as ideias mais ou menos diferentes de alguns grupos subnacionais ou transnacionais mais importantes, como a seguir:

A mais reconhecida é a visão global islâmica, que representa a utopia de um Estado Global Islâmico ou Califado Mundial. Esse projeto é tão oposto à arquitetura transicional liderada pelos EUA como ao *status quo* vigente dos Estados-nação modernos. Osama Bin Laden permanece simbólico e

arquetípico de tais ideias, e os ataques que derrubaram as torres do World Trade Center em Nova Iorque em 11 de setembro e que supostamente "mudaram o mundo", são prova da importância dessas redes e da seriedade com a qual se deve lidar com elas.

Outro desses projetos pode ser definido como o plano neo-socialista transnacional representado na esquerda sul-americana e pessoalmente por Hugo Chávez. Este é aproximadamente uma nova edição da crítica marxista do capitalismo, fortalecida pela emoção nacionalista e, em alguns casos, como com os zapatistas e na Bolívia, por sentimentos étnicos ou críticas ecológicas ambientalistas. Alguns regimes árabes, como até há pouco tempo a Jamahiriya árabe líbia sob Qaddafi, podem ser consideradas na mesma linha. A visão da futura ordem mundial aqui é apresentada como uma revolução socialista global precedida por campanhas de liberação antiamericanas em cada país ao redor do mundo. A *transição* liderada pelos EUA e pelo ocidente é vista por esse grupo como uma encarnação do imperialismo clássico criticado por Lênin.

Um terceiro exemplo pode ser encontrado no projeto eurasianista (vulgo multipolaridade, Grandes Espaços ou

Grandes Potências), propondo um modelo alternativo de ordem mundial baseada no paradigma das civilizações e Grandes Poderes. Ele pressupõe a criação de diferentes políticas, estratégias e entidades econômicas transnacionais unidas regionalmente pela comunidade de áreas civilizacionais comuns e valores compartilhados, em alguns casos religiosos e em outros seculares e/ou culturais. Eles deveriam consistir em Estados integrados em linhas regionalistas e representar os polos do mundo multipolar. A União Europeia é um exemplo, a nascente União Eurasiana proposta pelo Vladmir Putin da Rússia e o presidente do Cazaquistão Narsultan Nazarbayev, outro. A União Islâmica, a União Pan-Pacífica são outras possibilidades. O Grande Espaço norte-americano, cobrindo a NAFTA de hoje, seria reconhecida como a única entre muitas outras mais ou menos em polos iguais, nada mais.

Não é uma lista totalmente inclusiva de tais atores ou teorias não-estatais com visões alternadas da ordem mundial. Há outras, mas elas estão em escala menor e assim além do escopo desse trabalho.

No estado atual das questões globais há uma divisão séria entre os Estados-nação e os atores sub-estatais ou

transnacionais e movimentos ideológicos operando em diferentes níveis, mencionados acima. Os Estados-nação carecem de visão e ideologia, e os movimentos carecem de infraestrutura e recursos suficientes para colocar suas ideias em prática. Se em alguma circunstância fosse possível superar essa fenda, levando em consideração o crescente peso demográfico, econômico e estratégico do mundo não-ocidental ou "o Resto", uma alternativa para a *transição* liderada pelos EUA e pelo Ocidente poderia obter forma realista e ser considerada seriamente como um paradigma de ordem mundial alternativa consequente e teoricamente fundada.

CAPÍTULO 8 - A NOVA ANTROPOLOGIA POLÍTICA: O HOMEM POLÍTICO E SUAS MUTAÇÕES.

O HOMEM COMO FUNÇÃO DA POLÍTICA

O que o homem é, é derivado não dele, mas da política. É a política sendo o dispositivo da violência e do poder legítimo, que define o homem. É o sistema político que nos dá forma. Além disso, o sistema político tem um poder intelectual, conceitual e uma mudança de forma potencial que pode se tornar a ser qualquer coisa. A resposta à questão antropológica está na configuração do poder na sociedade. O poder em si consiste de dois elementos: é o poder de moldar o *paradigma*, integrado na sociedade através das instituições estatais e o *dispositivo de violência*, que serve como um meio de integrar este paradigma na sociedade em todo caso concreto. Consequentemente, o primeiro, controlando o poder e sua estrutura, controla nosso conceito do homem. A esfera da antropologia política emerge aqui, a esfera da visão política

do homem. Mas há também o conceito de *homem político*. A diferença entre essas duas categorias é que o conceito político do homem é o conceito do homem “como tal”, que está instalado em nós pelo Estado ou pelo sistema político. Enquanto o homem político é um meio particular, proposto, para correlacionar com esse Estado. Primeiramente o Estado ou o sistema político nos instala e depois nos dá ou tira os direitos.

No entanto, em nível pré-conceitual, no nível da antropologia política, nos toma para nos dar (ou tirar) nossos direitos, para acrescentar (ou remover) um *status* político. Nós acreditamos que somos *causa sui*[47] e somente então encontramos a nós mesmos na esfera política. Na verdade, é a política que nos compõe. Se nascermos em uma maternidade ou em um campo aberto, se somos levados a uma enfermaria elétrica ou a uma cabana escura e suja, depende da política. A política nos dá o *status* político, nosso nome, nossa estrutura antropológica. A estrutura antropológica do homem muda quando um sistema político muda. Consequentemente, o homem político e a antropologia política ganham outra forma

[47] *Causa sui*, significando 'causa de si mesmo', é um termo que denota algo que é gerado dentro de si próprio.

depois da conversão da sociedade tradicional em sociedade moderna. Se permanecermos nos limites das estruturas político-antropológicas convencionais, que foram descritas mais detalhadamente no compêndio “A Filosofia da Política”, podemos definir um estresse em duas noções. Antes de tudo, podemos dizer: “Olhe, quão tremenda é a mudança na antropologia política, resultado da conversão do Estado tradicional ao Estado moderno!”. Podemos ficar atônitos com isso, podemos ficar assombrados como juntamente com as instituições políticas o homem muda em nível fundamental. Mas depois encontramos inevitavelmente o fato de que exatamente agora estamos no Estado de mudança do modo político da modernidade para a pós-modernidade e enxergamos uma visão completamente nova nos rondando. Torna-se claro da nossa perspectiva que os parâmetros da sociedade tradicional e da sociedade moderna se misturam. De fato, o homem político, o *Homo politicus*, o animal político, foi postulado em ambos os paradigmas. Claro, no polo da modernidade temos os indivíduos autônomos racionais e temos uma partícula de certo traje holístico no outro polo. Como para a pós-modernidade, declara-se que não há diferenças tais como entre esses dois tipos de sociedade, de

política e de conceitos do homem. Não importa se esse homem é constituído de acordo com a aproximação individualista liberal ou pelo *eidos* holístico e sim que o homem é o resultado disto.

OS LIMITES DA PÓS-ANTROPOLOGIA E A ORIGEM DA PÓS-POLÍTICA

Neste estágio, somos capazes de destacar sinais completamente novos do homem, constituídos pela política da pós-modernidade: despolitização, autonomização, microscopização, sub-humanização e trans-humanização. Ou seja, hoje o homem não é considerado como um todo – suas partes são consideradas independentes. São seus desejos, emoções, humor e inclinações, que importam. Ao mesmo tempo, por um lado a atenção é transferida do nível individual para o subindividual e por outro lado o nível subindividual se funde com outras subindividualidades, ou seja, entra o domínio do transindividual. Uma discoteca contemporânea, o caos, pode ser considerada uma metáfora para essa transindividualidade. É possível distinguir entre pares,

figuras, passos, expressões, sexos, durante a quadrilha ou ainda na dança de *rock n' roll*, que é a recente modernidade. Mas como em uma discoteca, há criaturas de sexo incerto, aparência indefinida e identidade vazia, com um lento e regular balançar ao tato da música. Ainda mais, o balançar tem uma natureza supraindividual: as pessoas não estão se balançando, estão sendo balançadas. O que balança cada visitante concreto da discoteca balança os outros. Nesse caso, estão todos se balançando juntos? Não, suas partes estão se balançando simultaneamente, estando em ressonância. Algo como isso está acontecendo na política: a desindividualização do indivíduo e a subindividualização e transindividualização das instituições e estruturas políticas.

Assim, confrontamos uma política completamente nova, cuja essência é a negação da política como uma certa linha autoritária política distinta. Não importa o quanto sanemos a questão do poder (como a quem ele pertence: se à elite, à casta, aos padres, aos guerreiros, ou ao parlamento democrático), será sempre uma formalização das relações políticas. Os interesses, posições, níveis, *status*, funções, são sempre visíveis. Estamos tratando com uma sociedade política (moderna ou tradicional). Mas se alguém propuser remover a

questão do poder, se alguém disser que não existe tal conceito, se estivermos ordenados a retirar esta questão, se a noção do sujeito do processo político for esquecida, será deposto por uma entidade rizomática, a qual Negri e Hardt chamaram de "multidão". Essas "multidões" agem tanto pelo sujeito quanto pela autoridade. Consequentemente, o conceito do Estado é substituído pelo conceito do pós-Estado. O que é o pós-Estado? É a noção da abolição do Estado. O processo de demonização do Estado começa, cuja base é a tese de que o Estado interfere na propriedade privada. O Estado se torna um palavrão, algum atraso, e sua abolição se torna uma medida óbvia. Depois disso, tudo que interfere na liberdade absoluta é abolido.

No fim, todas as formas de simetria vertical (as orientações "de cima para baixo", hierárquicas) estão sujeitas à destruição e se tornam horizontais. Similarmente, a linha vertical de poder e o Estado se tornam horizontais e assim a antropologia política, empregando essa ou aquela constituição do indivíduo, se dissipa e se dispersa no espaço da poeira rizomática. Pode-se chamar isto de *apoliteia*. Mas se for realmente *apoliteia*, observaríamos um desvanecimento gradual da política, sua entropia. Mas não estamos falando

sobre *apoliteia* ou indiferença em relação à política. Nós encontramos uma tendência deliberada e axiológica. Seria a liquidação das estruturas políticas, ou da estrutura da política, se incluirmos as estruturas tanto da pré-modernidade quanto da modernidade aqui. Isto é, enquanto confrontamos a pós-modernidade, ambas são rejeitadas. Ao mesmo tempo, para denunciar ativamente a política, a vontade política é necessária. Isso revela que a pós-modernidade está carregada de significado político. E que está carregada com uma obsessão epistemológica e imperiosa pelo significado político da a-politização. Isto é, não é pura entropia da estrutura política, é um contraprojeto revolucionário, um esquema teórico da pós-antropologia política. E o núcleo dessa pós-antropologia é, obviamente, essa rede rizomática sub e transindividual. É essa névoa de multidão dispersada que está deliberadamente destruindo as estruturas da vontade que pertencem ao Político (das Politische) em seu significado clássico Schmitteano.

Os Principais Sujeitos da Pós-Política

Hoje podemos adicionar a situação dessa maneira: adicionamos a estratégia destrutiva de corrosão da pós-modernidade política (possuindo o mesmo dispositivo autoritário e ofensivo) à esfera do Político (que é a política clássica de Schmitt, incluindo a pré-modernidade e a modernidade) e recebemos a política em seu significado mais amplo, em seu sentido absoluto. Este é o Político Absoluto (absolut Politische) nos limites do qual podemos aplicar dois básicos modelos antropológicos. Soa natural: por um lado estamos tratando do homem contemporâneo, construído pela Política, lutando contra a política como tal, que é supracitada como "sacudidora" da discoteca. Ele tem seus blogs, sua presença na TV, pretende votar pela oposição (isto é, ele identifica de forma latente a si mesmo com a tendência política destrutiva e antiestatal, ainda que não possua uma concepção política bem aprimorada). Isto é, ao confrontar qualquer conceito político integral, ele começa dizendo "não", seu avanço é muito agressivo e cria uma influência radial especificamente objetiva. A outra figura é o soldado político (Das politische Soldat). O "soldado político" é um conceito diferente, formado nos anos 30, que é uma personalidade, resumindo o que chamamos a abordagem clássica ao das

Politische, a abordagem clássica ao Político. Sua definição é muito pitoresca: o soldado político difere do comum pelo fato de que ele mata e morre pela política. Sua matança e morte pessoal se tornam um elemento existencial da manifestação da Política, assim, para ele, a Política adquire uma dimensão existencial. O político, diferente do soldado político, trata da Política, mas não mata ou morre por ela. Quando o político confronta a morte e o assassinato, ele diz: "Não, é melhor eu repensar meus princípios".

Essa é uma imagem romântica maravilhosa, empregada pela modernidade e pelo século XX, em que poderíamos ver esses soldados políticos esplêndidos. As palavras de Nietzsche podem ilustrar seu papel na história do século XX: "Hoje, no século XIX, as pessoas fazem guerras por recursos e valores materiais, mas prevejo um tempo em que estarão matando por ideais". Quando é este tempo? Está no século XX. Todo esse século esteve cheio de soldados políticos matando uns aos outros por suas próprias crenças. Eles mataram e foram mortos. Além disso, toda sociedade tradicional (como a de Gengis Khan) foi fundada por soldados políticos. O Império Russo também foi construído por soldados políticos. A modernidade foi muito sensível a esta

figura. Eles dizem que o soldado político luta somente por ideais elevados e espirituais. Mas este não é o caso. Ainda um liberal pode se tornar um soldado político (mesmo que não haja nada de nobre e espiritual nas ideais liberais). Ele pode morrer por ideais muito errados, mas permanece um soldado político e isto é muito importante. O soldado político é uma noção instrumental, não hiperbolize-a. É uma posição charmosa, mas técnica, da modernidade.

Nós acreditamos que ao nível da antropologia política esse soldado político está confrontando o androide pós-humano rizomático. Nós registramos essa leitura e pode parecer que estamos prontos para jogar fora nossas diferenças ideológicas para o soldado político confrontar o mundo pós-moderno. Mas minha tese é de que, da perspectiva da fase de mudança, estamos vivendo em uma sociedade onde esse conflito é possível, mas, ao mesmo tempo, é o resultado do qual é predeterminado. De fato, a figura do homem político é removida. E seu espaço antropológico está sendo ocupado por uma nova personalidade, uma personalidade muito astuta e suspeita, que não é o soldado político, mas, ao mesmo tempo, não está relacionado ao sub-indivíduo *twitteiro* sibilante e rizomático. Essa personalidade é o simulacro do homem

político. É algo que imita o soldado político, do mesmo modo que a pós-modernidade imita a modernidade. Na análise final, as leituras não nos dão a figura do "homem *versus* pós-homem". O que vemos é o pós-homem e o pseudo-homem desmascarado, podre e liberal, o pseudossoldado, dentro do qual a substância da fase geral da história encontrou a si mesmo. Isso é o porquê temos esse fenômeno do fascismo contemporâneo, que é um excelente ilustrador dessa condição. Todo pedaço do fascismo, que constituiu a estrutura do soldado político, se perdeu depois de 1945. Cada e todo fascista declarado depois de 1945 é um simulacro. Os medos dos liberais, tomando a forma dos fascistas, são uma completa paródia, eles não diferem tanto das massas decompostas e semidissolvidas. O comunismo (que se estendeu mais do que o fascismo) criou seu simulacro dentro de si mesmo. Os últimos comunistas já foram pseudossoldados políticos. Hoje não há chances para o comunismo retornar à vida, igualmente para o fascismo. Apenas mais um tempo e veremos que o liberalismo descansa próximo. Ao menos nossos liberais demonstram isto (que não são liberais, de qualquer modo): dê algum dinheiro a eles e eles declararão qualquer coisa. Nós estamos tratando com entidades, com ausência da clássica antropologia política.

O FATALISMO DA PÓS-ANTROPOLOGIA E DA *ANGELOPOLIS*

Quanto a mim, estamos tratando com “invólucro” de Deleuze: nós temos o confronto da antropologia pós-política e o soldado pseudopolítico. Neste caso, a antítese do pós-humano é o não-humano. Se enfrentarmos isto, arranjaremos uma perspectiva muito complexa e intrigante. É tanto a aflição fantasmagórica, a qual Baudrillard deu, descrevendo o mundo com categorias pós-históricas radicais, quanto o sentimento de que não estamos satisfeitos com esse invólucro, com essa perspectiva pós-antropológica. No entanto, se compreendermos a fatalidade desse par que estamos discutindo, iremos arrefecer. Tendo trazido a questão da antropologia, devemos procurar por uma solução e ao mesmo tempo devemos reconhecer essa pós-antropologia, que é não esperar o vindouro vir e sim considerar que está aqui. O que teremos nesta perspectiva? Eu penso que Schmitt, que criou a abordagem clássica do Político, deve nos dar algumas dicas. Ele fala sobre teologia política. Schmitt disse que todas as ideologias e sistemas políticos são modelos teológicos integrais com religiões, dogmas, instituições e ritos próprios. Esse é o porquê de compreender a política como um certo

fenômeno religioso. Mas a teologia política pressupõe a existência do *telos* político, que pode ser feito por humanos, como o Leviatã de Hobbes, ou por não-humanos, como o modelo católico do "*imperium*", que estava próximo ao coração de Schmitt. Naturalmente, na estrutura pós-antropológica, na pós-modernidade, esse apelo ao *telos* como fator político que manifesta o sistema em uma estrutura integral não seria de muita ajuda, pois já cruzamos os limites da teologia política.

É impossível falar sobre antropologia política enquanto se descreve o modelo pós-antropológico da política atual. Estamos nos esquecendo de falar sobre uma teologia política integral porque testemunhamos essa mutação fundamental se envolvermos. Quem somos nós para falar sobre? Porque vocês sabem, temos processos políticos, fontes de poder e dispositivos de influência, nós observamos epistemas paradigmáticos que são empurrados e promovidos do mesmo modo como foram em quadros da política clássica. Eles permanecem aqui, estão ficando e isso significa que a Política em seu sentido mais amplo está aqui, não é apenas que nem mesmo o homem ou sequer Deus estejam lá. Quem é o ator da pós-política? Há certa hipótese que eu chamo de

conceito de *Angelopolis* ('a cidade dos Anjos') ou *Angelopoliteia* (política angelical), que é uma modificação da teologia política para a angeologia política. O que queremos dizer é que a esfera da Política está começando a ser controlada por e está começando a aterrar em confronto das entidades supra-humanas. Não é o homem, nem o divino (ou não completamente divino). A *Angelopolis* possui uma potência enorme para distribuir funções políticas sem tomar humanoides e pós-humanoides em conta. Você certamente pensa que o homem manda um *SMS*, mas é o *SMS* que manda a si mesmo. Considerando o nível crescente da padronização e do estereótipo dessas mensagens, é uma essência supraindividual que está se tornando mais e mais evidente.

Realmente há um centro de comando na pós-política, há atores, há decisões, mas eles estão todos desumanizados na pós-modernidade, estão além dos quadros da antropologia. Podemos encontrar certa comprovação dessa hipótese nos ensinamentos tradicionais, nas escatologias tradicionais, que estabelecem que o Fim dos Tempos não será trazido por mãos humanas, que irá ficar para a hora final. O resto não dependerá do homem, que será uma guerra de anjos, uma guerra de deuses, um confronto de entidades, não amarradas

pelas leis e padrões históricos e econômicos, que não se identificam com certas elites políticas ou religiões. E essa guerra angélica pode ser pensada politicamente. É a *Angelopolis*, ou *Politische Angelologie*, que eu trago como um conceito, desprovido de misticismo e esoterismo, que tem o mesmo sentido e a mesma natureza que a metáfora da "teologia política" de Schmitt. A angeologia política deve ser pensada como uma metáfora que é também científica e racional. A *Angelopolis* é um método para compreender, para interpretar e executar decifrações hermenêuticas dos processos contemporâneos, que nos rodeiam e são considerados como alienados da antropologia política, do humano como espécie, uma noção constituída e institucionalizada politicamente.

CAPÍTULO 9 - QUARTA PRÁTICA POLÍTICA

Tendo escolhido este tema de um seminário, imaginei um plano muito simples. O plano é baseado na seguinte ideia: se tivéssemos a Quarta Teoria Política como um conceito, conjunto de conceitos e definições teóricas, devemos ter a realização dessa teoria política, porque toda construção teórica pode ser trazida a vida, ou não, devido a algumas circunstâncias.

Então, concebi uma ideia simples e primitiva – se teorizamos e falamos sobre a Quarta Teoria Política, devemos também pensar sobre como poderíamos realizá-la na prática. No entanto, quando eu quase havia chegado em torno da necessidade de enunciar algumas propostas na realização da Quarta Teoria Política surgiu uma trava. Isso aconteceu pois a Quarta Teoria Política empenha-se para acabar com a topografia política da modernidade e com tudo implícito escondido ali nos modelos dualistas em conformidade. Fiz um esquema representando a correlação entre a teoria e a prática em diferentes áreas do conhecimento: ciência, metafísica,

religião, filosofia, tecnologias e senso comum. Temos aqui duas colunas “Termo 1” e “Termo 2”. A primeira coluna contém tudo que concerne à teoria, e a outra se refere à prática.

Campo	Termo 1	Termo 2
Ciência	Teoria (contemplação)	Prática (coisas)
Metafísica	Princípio	Manifestação
Religião	Mito	Ritual
Filosofia	Mentalidade	Atividade (Movimento)
Tecnologia	Ideia (Projeto)	Realização (Implementação)
Senso Comum	Pensamento	Ação

Claro que a contemplação dessas colunas por si só nos oferece conclusões muito interessantes, começando com a questão o que é teoria nos termos da ciência (i.e.

contemplação, visão) e o que é práxis (o termo, formado depois do grego "*pragma*", i.e. objeto, objetivação, atuação). Quando o problema do que é "coisa" ("res", hereof "reality") surgiu alguns anos atrás, as tentativas de se deparar com a contraparte desse termo básico na filosofia contemporânea levou a revelação de que não há adequação aceitável dessa palavra latina em grego, afinal. Existe a palavra "*pragma*" como "ação" e o "ato" ao mesmo tempo, é um objeto ativo, mas não concluído como nós consideramos ser. E há um "existente" após Aristóteles, que é exposta como "res" em outras traduções latinas. Portanto, não há uma palavra como "coisa" em grego e isso é muito importante, porque significa que o conceito de realidade é também ausente. Realidade é formada pela base "res", realidade é uma propriedade de "res", realidade é (De quem? O que?) – alguma coisa referente à coisa, "coisificação" (coisidade). Portanto, existem as palavras gregas "*pragma*", "existente" e "prática" para o latim "res". "*pragma*" é a ação e o objeto ao mesmo tempo.

É muito interessante: a totalidade da metafísica grega evolui entre "teoria" como contemplação e "ação" (práxis) mantendo distância da grave subjetividade latina, "coisificação" escondida no termo "res". Se ampliarmos à

mencionada dualidade do gráfico supracitado nos depararíamos com o modelo guenoniano de "princípio-manifestação". Notadamente essa manifestação é mais próxima da prática, mas não para alguma coisa manifestada; podemos ver a atividade no segundo termo. Se fizéssemos algo mais profundo na história e sociologia da religião nos depararíamos com o funcionalismo e sociologia humana de Malinovsky, onde é mencionada a diferença existente entre mito e ritual.

Vamos relembrar a definição grega original de mito: mito é uma história contada durante o ritual. A dualidade mito e ritual é um dos itens básicos tanto da história da religião quanto da antropologia social e é amplamente discutida. Então vamos para a filosofia e vemos mentalidade-atividade (esse par de termos é muito semelhante à teoria-prática). E finalmente, a tecnologia é bastante simples - está é a dualidade do projeto e sua realização.

Então, temos duas colunas. Se a Quarta Teoria Política expande a primeira coluna "Termo 1", provavelmente deveríamos encontrar algum conceito especifico na Quarta Prática Política para expandir a coluna "Termo 2" em conformidade com ela. Se a Quarta Teoria Política fosse uma

variação ideal ou alguma combinação de elementos das teorias políticas modernas, deveríamos ter feito isso estritamente. Quero dizer, se criamos um conceito adicional feito dos mesmos elementos e baseado na mesma topografia que as ideologias políticas da Modernidade são, devemos falar sobre a coluna “Termo 2”.

E geralmente, seria interessante fazer isto, porque falar sobre campos semânticos associados com a Quarta Teoria Política em conexão com a coluna “Termo 2” poderia ser muito engenhoso. Porém, eu deixo este problema para outra pessoa e sugiro outro caminho.

O ponto está nesse fato, que se falarmos sobre o cerne da Quarta Teoria Política e seus problemas fundamentais, compreenderíamos que a ideia principal da Quarta Teoria Política é se afastar do dualismo entre sujeito e objeto, entre intenção e realização e da topografia dual em que se baseiam a Filosofia Moderna, a Ciência Moderna e politologia Moderna.

Não é por acaso que falamos sobre *Dasein* como o assunto da teoria política. *Dasein* é o exemplo, sugerido e proposto por Heidegger como uma aspiração para superar o dualismo sujeito-objeto, que é uma aspiração para encontra a

raiz da ontologia.

Vamos lembrar que Heidegger mencionou o “inzwischen”, ou seja, “entre”, ao falar sobre a existência do *Dasein*. O personagem principal do *Dasein* é ser “entre”. *Dasein* é “inzwischen”. Não devemos usar o sistema de dualismo político clássico, a topografia cientifica tanto nova como do tempo de Aristóteles ao falar sobre a Quarta Teoria Política e presumir este fato de que o sujeito e o núcleo, o exemplo básico do polo da Quarta Teoria Politica é *Dasein.*

Falando sobre a Quarta Teoria Política devemos atuar de outra forma, considerando as criticas de Heidegger de formar uma ontologia não-fundamental, i.e. ontologia como é. Heidegger disse que se queremos compreender o *Dasein* devemos perceber e formar a ontologia fundamental, que seria não perder contato com as raízes ônticas do *Dasein* e não ascender ou sublimar (cedo ou tarde) a qualquer coisa relacionada com a construção filosófica geral de 2.000 anos atrás (se seguirmos o caminho de Platão ou os mais recentes filósofos Pré-socráticos até Nietzsche) em que o tempo moderno se baseia.

Devemos centralizar o *Dasein* como centro e polo da

Quarta Teoria Política. O que isto significa no contexto da prática? Isso significa que não devemos qualificar *Dasein* nem como construção teórica, nem como principio. Devemos usá-lo como um mito, como uma narrativa? Pode ser assim porque isto é muito próximo, porém, deve ser cuidadosamente pensado. Não devemos usar isto como uma mentalidade (pelo menos como mentalidade ontológica). Nós não podemos usá-lo exatamente como uma ideia ou qualquer coisa acerca do sujeito.

Mantendo este *status* universal e pré-dualístico do *Dasein* dentro da filosofia de Heidegger em mente, quero sugerir para referência alguma raiz, algo que antecede este dualismo para definir a Prática da Quarta Teoria Política. Em outras palavras – onde está algo interessante, qual é o centro da Quarta Prática Política? É alguma coisa entre as colunas, entre “Termo 1” e “Termo 2”. Porém eu não refiro a sua combinação ou meio termo. Nada disso. Meio termo é um absurdo que devemos manter longe. Não devemos olhar para o meio termo ou o acordo da polaridade da coluna 1 e coluna 2, mas devemos encontrar a raiz da qual estes pares crescem, sua raiz comum. Do ponto de vista da análise do *Dasein*, ambos os sujeito e objeto são construções ontológicas, crescidas a

partir do “entre”, “inzwische” ôntico.

Assim, estamos interessados nesse tipo de caso, do qual surgiram ambos: teoria e prática, o caso onde teoria e prática ainda não se dividiram e, *a fortiori*, não são opostas. Estamos interessados neste tipo de caso onde ambos, princípio e manifestação, tem uma raiz comum (eles nunca poderiam ter raiz comum, nem por um momento, e isto é o mais interessante para nós), este tipo de caso onde mito e ritual não estão ramificados ainda, este tipo de caso onde mentalidade e atividade são comuns, onde ideia significa realização e realização é ideia, e onde pensar e agir tem uma mesma fonte.

Estamos interessados neste nível deveras intermediário não alcançado pela atitude horizontal para com estes pares, mas apenas por uma dimensão não horizontal. Ao contrário do Hegelianismo, do Marxismo, teoria comunicacional e toda estrutura moderna em principio não estamos interessados em qualquer coisa sobre a linha entre teoria e prática. Estamos à procura de algo que não pertence ao subespaço horizontal ou alguma configuração proporcional das colunas ou para linha entre teoria e prática. Estamos interessados em alguma coisa escondida sob a teoria e a prática, em algum lugar na sua raiz comum de onde ambas

surgiram. Partindo deste ponto de vista, a questão da prioridade tanto da consciência como da matéria durante o período soviético é completamente idiota. A prioridade para nós é o problema da raiz comum e devemos germinar a Quarta Teoria Política e Prática dessa raiz.

Depois de ter deduzido este caso como base, podemos dizer que a Quarta Teoria Política é a teoria ao mesmo nível que é a prática e a prática ao mesmo nível teoria.

Em outras palavras, se conseguíssemos sentir o "entre" relacionado com profundidade sobre estas colunas, se conseguíssemos aproveitar a geometria desse vetor político (isto é, é claro, realmente vetor filosófico e metafísico) veríamos que essas duas árvores crescem de uma mesma raiz.

Se nos fixarmos sobre o sujeito da Quarta Teoria Política, o *Dasein*, ou o que é "inzwischen", nós entenderemos que este não pertence à disposição horizontal entre estas duas colunas. Por que falamos sobre raízes, mas não de cabeças? Este é um momento profundo e sério, pois devemos perceber a redução. Se percebermos uma redução horizontal primeiro e conseguimos resultados insatisfatórios, vamos chegar à conclusão de que devemos perceber uma redução vertical,

para avançar no sentido de raízes ônticas, mas não de alturas ontológicas. Assim, devemos adiar tais itens como espírito e dimensão divina, e avançar em direção ao caos e outros itens orientados profunda e verticalmente.

Nietzsche falou "*O conhecedor entra hesitantemente na água, não quando ela está suja, mas quando ela é rasa*". De acordo com isto, como podemos tentar formar uma visão clara do que é a Quarta Prática Política? - Revertendo, pelo menos, a ordem dessas duas colunas! Devemos obter a prática como teoria, tomar princípio como manifestação, mentalidade como atividade e pensamento como ação. O que é a Quarta Prática Política? É uma contemplação. O que é a manifestação da Quarta Prática Política? É um princípio a ser revelado. Em que aspecto o mito é percebido como ritual? Isto se torna um fato teúrgico (vamos reconhecer que a *teurgia* neoplatônica é a vivificação das estátuas). O que é atividade como mentalidade? É uma sugestão de que os pensamentos são mágicos, que pensamentos podem mudar a realidade; isto é uma sugestão que pensamentos substituem a realidade de fato. A Quarta Prática Política brinda-nos com a natureza de um mundo encantado, com a antítese da metáfora de Webber na realização deste aspecto tecnológico do projeto. O que o

mundo encantado é? É um mundo onde não há barreira entre ideia e realização. É um princípio de atitude mágica para o próprio mundo baseado na ideia de que o imaginável é o único com o que nos deparamos e tudo com que nos deparamos não é nada mais que um pensamento. Que tipo de pensamento é este? O pensamento puro. O veículo da Quarta Teoria e Prática Política vive num mundo encantado. O que é "mentatividade"? É uma transubstância, um espírito que vai de corpo em corpo em transformação espiritual, sendo este o principal problema do hermetismo.

Então, nos deparamos com este fato, que a Quarta Prática Política não é uma realização áspera da Quarta Teoria Política em algum espaço sugerido para ser diferente do espaço da Quarta Prática Política. Não há mais espaço, nem mais "topos" e nem mesmo topologia na Quarta Prática Política além da teoria; tínhamos aniquilado quaisquer outros espaços antes de declararmos, não na consumação, mas logo no início, antes de declararmos num contexto pré-ontológico. Em outras palavras, não devemos olhar para frente (isto nunca será mudado) ou para trás, se queremos realmente mudar essa sujeira onde vivemos, porque todas estas migalhas que fizeram esta última forma de degeneração possível e

existente apareceram e foram armazenadas aí. Estas raízes não são mero acaso. Esse monte de sucata que tem se manifestado não é acidental e possui uma lógica profunda. Metafísica Primordial, primordialidade expressa nas técnicas, modernas e pós-modernas. De acordo com isso, a única forma de luta política real é atrair para a Quarta Prática Política as raízes, livres do processo evolutivo da concepção até o último ponto onde estamos agora, porque ou nossa luta política é soteriológica e escatológica ou não faz sentido.

E a última. Levar ao conhecimento, o que faz com que pareça: o mundo evitando qualquer dualidade? Claro, isto parece pós-moderno, como a virtualidade. O mundo contemporâneo, virtual e conectado, diz assim: isto não é uma teoria e não é prática, não é um princípio e nem uma manifestação, não é um mito e nem um ritual, não é um pensamento e nem uma ação. A virtualidade é apenas uma paródia na Quarta Teoria e Prática Política. É contraintuitivo o suficiente, porém esta realidade pós-moderna é mais próxima de nós que todas as topologias anteriores incluindo a teológica e prototeológica. A virtualidade é mais próxima do modelo mais que original da Quarta Teoria e Prática Política que qualquer outro elemento. E de acordo com isto podemos

levantar a questão de como é que o nosso tradicionalismo ou nova metafísica se relaciona com o pós-moderno. Eu os considero muito próximos. A virtualidade tenta misturar campos semânticos das colunas no nível horizontal até a indistinção. Podemos dizer que o rizoma de Deleuze é uma paródia pós-moderna e pós-estruturalista do *Dasein* de Heidegger. Eles são iguais e são descritos, muitas vezes, com as mesmas palavras. Porém prestemos atenção ao fato de como faz o pós-modernismo para resolver o problema invertendo a ordem da coluna. Resolve o problema através da atração para a superfície, sendo esta a ideia principal que vemos em Deleuze. Lembremo-nos de sua interpretação do "corpo sem órgãos" de Artaud, da sua interpretação da necessidade da destruição, do nivelamento das estruturas e sua interpretação da capa epidérmica do homem (a pele) como base para uma tela onde as imagens são projetadas. Isto é um ponto de paródia onde a Quarta Teoria Política e o pós-moderno se encontram. Se misturarmos as colunas horizontalmente, algo demencial aparece, o que significa loucura. Podemos usar a tese de que o *Homo integros*, ou seja, o homem completo e integral consiste do *Homo sapiens* e *Homo demens*. Deleuze disse: "Libertem o *Homo demens*!". Ele

diz que a loucura deve escapar do *Homo sapiens* e realizar a transgressão entre estas duas colunas na esfera política. Aí vem a "máquina de desejo", o processo rizomático, com ideias iônicas e temporalmente crônicas. Esta demência pós-moderna é muito parecida com a Quarta Teoria Política, distinguindo-se apenas pelo seu principio horizontal e nivelado.

Assim, o principal problema do pós-modernismo é a eliminação de qualquer orientação vertical, tanto as profundas como as elevadas. Finalmente, quero dizer que o fim dos tempos e o significado escatológico da política não vão acontecer sozinhos, vamos esperar pelo fim em vão. O fim nunca virá se esperarmos por ele e ele nunca virá se não o fizermos. Isto é essencial, porque a história, o tempo e a realidade têm estratégias especiais para evitar o Dia do Julgamento, ou pelo contrário, eles possuem uma estratégia especial de manobras reversíveis, que darão a impressão de que todos tomaram o controle sobre si, já compreenderam e entenderam. Este é um grande arsenal do assim chamado após Heidegger "Noch Nicht". O eterno "não ainda...". Se a Quarta Prática Política não for capaz de compreender o fim dos tempos, seria inválida. O fim dos dias deve ser feito, ele não

virá por si só, esta é uma tarefa, não é uma entidade, é metafísica ativa, é uma prática. E isto pode ser de alto potencial e solução racional de camadas enigmáticas, descobertas enquanto falamos sobre a Quarta Prática Política.

Capítulo 10 - O Gênero na Quarta Teoria Política

Para começar, vamos analisar qual princípio de gênero é característico para as três teorias políticas da modernidade. Se olharmos com atenção para o que normalmente aparece figura atuando tanto no socialismo, liberalismo e nacionalismo, e em grande medida nas várias formas do que é chamado de terceira teoria política – fascismo, nacional-socialismo – iremos notar alguma característica que faz especifica a compreensão clássica de gênero em todas as teorias políticas da modernidade. *Por um lado* isto não é original da Modernidade, pois o Moderno segue aqui a sociedade europeia tradicional (mesmo a pré-modernista, cristã), que era basicamente patriarcal. Inclusive anteriormente ao Cristianismo, era também patriarcal, até nos tempos imemoriais que foram estudados no mediterrâneo por Bachofen no seu "*O Direito Materno*" (Johann Bachofen, "*Das Mutterrecht*"). Em outras palavras, atrás da Modernidade, por trás do Gênero moderno está patriarcado Ocidental ou global.

Este patriarcado influenciou a estrutura de gênero da Modernidade e a compreensão política de gênero na modernidade. Mas na verdade, este patriarcado tem se submetido a certas modificações na formulação final das normas de gênero nas teorias políticas da modernidade.

Note que ele é aceito nomear "o gênero" como gênero sociológico e gênero como fenômeno social. Em contraste com o sexo anatômico inerente num animal, o gênero é uma convenção social que pode mudar de sociedade para sociedade. Ao mesmo tempo, o gênero político – isto é a norma social, que está aprovada como um imperativo na base do poder político. Assim, nas sociedades arcaicas, somente quem sofreu a iniciação pode ser considerado como um homem, caso contrário ele não possui sexo social, ou seja, um gênero e é privado das funções sociais masculinas (casamento, participação na caça e ritual). Dependendo dos requisitos da sociedade os princípios de gênero mudam. Por exemplo, em algumas sociedades escravistas, os escravos não eram identificados com homens, eles usavam roupas de mulher. Escravos se vestiam como mulher, porque eles não tinham o *status* social de homem. Daí o fenômeno da castração – a privação dos atributos físicos do homem em pé de igualdade

com o social. Portanto, gênero – é um fenômeno social e político. Político, porque estamos lidando com a gestão das normas sociais, regulada por uma sociedade: comunidade, polícia, o recuo a partir da qual conduz a uma variedade de sanções.

Para as três teorias políticas da modernidade, fazemos a pergunta: "Quem é a pessoa política, o que é o gênero político?" Primeiro, a pessoa é o homem. Embora, do ponto de vista sociológico, a mulher tornou-se a pessoa mais recentemente e até agora se levanta fortemente a questão dos direitos políticos da mulher. Do ponto de vista moderno, a mulher – não a pessoa, não um ser humano. A pessoa só pode ser um homem, porém não qualquer homem, um homem social especial. As características de um verdadeiro homem: a disponibilidade de dinheiro, a riqueza (até o fim do século XIX na Europa, os requisitos de propriedade eram atributos necessários da *cidadania*, ou seja, do gênero político), o racionalismo/razoabilidade (poupança), morador da cidade (o camponês não era considerado maduro na significação sociopolítica). Assim nas eleições na primeira Duma Estatal em 1905, a voz de um morador da cidade era igual a 100 vozes de camponeses. Na modernidade o camponês não é bem uma

pessoa. Outra característica – a maturidade, a idade. Essas categorias sócioprofissionais e de idade estão incluídas nos conceitos de *gênero* e *funções de gênero*. A última característica é ser também um homem pertencente à Civilização Europeia, ou ter pele branca. Tomado em conjunto, este é o homem político, *l´home politique*, de um ponto de vista antropológico.

Tal princípio de gênero é um eixo para todas as três ideologias políticas modernas. No entanto, dentro dessas três ideologias existem diferenças com relação a esta figura do homem. A mais "afirmativamente masculina" é a teoria do liberalismo, que considera esta figura do racional, rico e adulto homem branco como norma e como um fenômeno natural. O liberalismo canoniza este gênero e padroniza-o, tentando eternizar este sistema social burguês, típico dos séculos XVIII e XIX. O liberalismo verifica a fatualidade desse gênero e projeta ele sobre o futuro: "A modernidade é construída por homens, concebida e antecipada por homens, e vai pertencer aos homens, *Homo economicus, Homo faber*". Essa compreensão de gênero está passando por mudanças com o tempo: a área do gênero homem aumenta, o arquétipo padrão começa a envolver camponeses, pobres, mulheres e

em seguida, os não-brancos. Como funciona este mecanismo no caso das mulheres? Para as mulheres as propriedades reguladoras do "homem" começam a ser atribuídas: a mulher de negócios é uma mulher que manifesta qualidade masculina, feminina – cidadã, uma mulher – branca. Assim, a mulher começa a ser pensada como homem. Logo, o feminismo liberal, ou a aspiração de dar a mulher liberdade significa identificar a mulher com o homem e equalizá-los social e politicamente, isto é, representar socialmente a mulher como um homem. O mesmo procedimento é utilizado para representar o camponês como o homem da cidade, não-branco como branco, pobre como rico, o estúpido como racional. Uma mulher que se senta ao volante é um homem ou uma caricatura de homem. No entanto, como se o Liberalismo não expandisse a influência, no tocante ao gênero esse permanece aderido ao seu próprio arquétipo.

A segunda teoria política começa com a mesma posição de gênero – é um homem político burguês. Mas essa situação é criticada e expressa à necessidade de alterar essa configuração. A partir daqui há uma ideia de total igualdade, inclusive de gênero. O conceito de igualdade de gênero da segunda teoria política se diferencia qualitativamente da

compreensão de igualdade da primeira teoria política. O feminismo, o igualitarismo de gênero do Marxismo acredita que ambos os homens e mulheres serão envolvidos na ideologia Marxista, como uma questão de fato, deixam de ser homens e mulheres que constituem o padrão e o imperativo de gênero do liberalismo. Ou seja, vemos o desejo de ir além do gênero na interpretação burguesa. De fato, o homem aqui perde a racionalidade. O filósofo neomarxista húngaro disse que "o proletariado é em quem o sujeito e objeto são os mesmos". Partindo de tal formulação, marxistas consistentes clamam pela insanidade, a uma esquizofrenia, a uma esquizo-revolucionária (Deleuze). Eles dependem de pobres urbanos, proletários, que nunca poderiam tornar-se plenamente burgueses. Eles se voltam para estratos urbanos não-brancos, no entanto, ignoram o país, vendo-o através do prisma da percepção burguesa. Porém, no geral, na política de gênero dos comunistas vemos uma nova tendência: eles reconhecem o *status quo* do gênero e se oferecem para mudá-lo sob a bandeira da matéria. Isto significa a transgressão do homem burguês em sentido descendente e o apelo a substancia material (literalmente "o que está abaixo" – substrato), para o indiferenciado reino do trabalho, onde não há diferença

qualitativa entre a "boa cozinheira"[48], o marinheiro ou o herói masculino. O marxismo oferece algo ainda mais baixo, onde nada sobra das hierarquias de gênero e estratégias. Assim, as ideias marxistas mais extremistas tem um desejo de destruir o arquétipo burguês. Na prática, porém, isto foi diferente: na Rússia de Stálin prevaleceu esse homem arquetípico, o homem racional e dominador, apesar das tentativas de recriar a igualdade de gênero Marxista após a revolução de 1917. Mas a ideia de superação do homem através da referência ao corpo, para a *máquina de desejos*, é uma característica do Marxismo.

O fascismo aceita o conhecido modelo dos citadinos, brancos, europeus, sensatos, ricos, e o exalta. Se o liberalismo aceita este modelo como norma, o fascismo começa a preencher o homem com propriedades adicionais. Ele não deve ser um simples branco nórdico, não apenas racional, mas unicamente racional (da forma em que somente os germânicos possuem racionalidade). Isto é similar a posição de Lévy-Bruhl, que postulou que apenas os europeus tem um logos e os outros se guiam por estruturas sociais pré-lógicas.

---

[48] Vladimir Lênin uma vez disse: "*Sob o socialismo, qualquer boa cozinheira poderia com a mesma facilidade governar um Estado*".

Além disso, a masculinidade é exaltada e as mulheres eram incitadas a se envolver com *kinder, kirchen, küchen*. Na periferia do fascismo também foram oferecidos outros princípios de gênero: por exemplo, Julius Evola em seu "*A Metafísica do Sexo*", onde a questão é a superioridade do masculino sobre o feminino, argumenta o fato de que os homens são potenciais Deuses adormecidos e as mulheres são potenciais Deusas adormecidas que permanecem, porém, um pouco abaixo na hierarquia dos sexos. No que diz respeito à terceira teoria política também deve ser mencionada a direção marginal associada com o "Matriarcado Nórdico": houve uma ontologia do feminino. Herman Wirth, um discípulo de Bachofen, argumentou que o ser supremo é uma mulher, porém uma mulher é completamente diferente do homem, uma mulher na sua ontologia, *weisse Frau*. No entanto, na terceira teoria política uma imagem criada anteriormente no liberalismo permanece como corrente principal.

A Quarta Teoria Política representa uma aspiração para a superação das três teorias políticas. Neste caso, qual é sua estratégia de gênero, quais são os seus imperativos? Primeiramente, a Quarta Teoria Política coloca de fora dos colchetes o homem, ou seja, aquele homem com os requisitos

de gênero que conhecemos na Modernidade. Este último homem a Quarta Teoria Política não aborda, pois ele representa o arquétipo fechado da Modernidade. Fora do espaço do gênero da modernidade a Quarta Teoria Política apalpa os contornos de seu "homem". Se virmos razão, riqueza, responsabilidade, cidade, pela branca, sacamos uma arma e atiramos. Este homem precisa morrer, ele não tem chance de sobreviver, pois é fechado num impasse histórico moderno, ele reproduz hierarquias pequenas e não pode ir além de suas próprias fronteiras. Este homem é imortal, na sua autorreflexão ele cria realidades permanentes, espelhos que olham espelhos. O mesmo vale para todos aqueles a quem o homem moderno incluiu: a mulher de negócios, a criança, não-brancos, etc.

Atributos positivos do homem, para além do paradigma moderno: não-adulto. O sujeito da Quarta Teoria Política é um macho não-adulto. Por exemplo, "*Le Grand Jeu*" (nome do grupo literário próximo ao surrealismo) de Gilbert-Lecomte e René Daumal, que se ofereceram para construir uma vida sem amadurecimento, para permanecerem crianças brincando. Isto pode ser considerado como um convite para desenvolver os princípios de gênero da Quarta Teoria Política, sistema de

estética e filosofia política. Ao homem não-branco se remetia o mundo dos sistemas pré-lógicos de Lévy-Brühl, onde o logos não é o único meio de organização social. Aqui usamos da antropologia social e da etnologia de Lévi-Strauss, isto é, a partir da análise das experiências de muitas sociedade não-brancas. Além disso, a loucura: são todas formas de transgressão intelectual, a prática da insanidade voluntária de Friedrich Holderlin e Nietzsche até Bataille, Artaud. Loucura é o arsenal do gênero na Quarta Teoria Política. Em geral, não-branco, insano, não-urbano ou inserido em uma paisagem. Por exemplo, o ecologista, o representante de uma comunidade, isto é, uma pessoa que não rompeu com a natureza, como Redfield em seu "The Folk Society". Assim, criamos uma comitiva de busca, tecida desses elementos que são ignorados pela Modernidade. Estes elementos formam um campo enorme de existência e metafísica, um campo do ser intensivo da Quarta Teoria Política. Complementando a Quarta Teoria Política, devemos recusar todos os princípios de gênero, que o liberalismo carrega em si mesmo. No sentido de gênero oriundo da segunda teoria política seria possível pegar emprestada a ideia de "máquina de desejos", ideia de superar o homem através do igualitarismo global, dentro dos limites

da matéria. A partir do clássico modelo fascista de gênero da terceira teoria política, assim como o liberalismo, não há nada para aprender, enquanto as áreas marginais podem ser muito interessantes, nomeadamente a "ontologização" do sexo (Evola) e o matriarcado nórdico.

Qual é o sujeito da Quarta Teoria Política? O sujeito da Quarta Teoria Política é o *Dasein* ou *Zwischen*, o "entre" no espaço entre o sujeito e o objeto que é possível de identificar com o trajeto de Gilbert Durand. E aqui *Dasein*, trajeto, *l'imaginaire*, ele tem um sexo? E qual é o gênero do Dasein? Vamos descrever um gênero normativo e imperativo da Quarta Teoria Política. O gênero da Quarta Teoria Política é o mesmo que o sexo do *Dasein*, isto é, explicamos um desconhecido através de outro. O *Dasein* de alguma forma pode ser sexualizado, mas este sexo que ele tem, não pode ser nem de homem, nem de mulher no sentido de gênero. Quiçá, não faça sentido falar sobre andróginos? A Quarta Teoria Política pode ser dirigida ao ser andrógino, e este gênero é o andrógino? Talvez, mas somente se não o projetamos nos óbvios modelos andróginos de divisão de sexo como metades. Sexo, de acordo com Platão, é o que se segue a divisão da unidade. Mas também o trajeto que, em Durand, está entre

sujeito e objeto e é primário em relação a eles, e o *Dasein*, em Heidegger, está na *Zwischen*, na fronteia entre interno e externo, constitui o achado na fronteira existencial que pertence à esfera da divisão prévia. E *l´imaginaire* em si mesmo contem uma divisão (Grego *διαίρεσις*), como um dos seus regimes possíveis. Assim, se entendemos andrógino dessa maneira, não como algo que é composto, mas como algo enraizado ou radical, então podemos falar sobre um campo radical, que não é sexo, no sentido de que é metade de algo. E isto que é essa metade, este sexo que é simultaneamente o todo e não precisa dessa antítese, como se fosse autossuficiente dentro de si. Sobre este gênero podemos ter uma ideia, não tanto a partir de uma análise dos arquétipos sexuais ou de gênero, mas pelo pensamento (filosófico, político) sobre o tema da Quarta Teoria Política. Assim mudamos a formulação da pergunta, nós não perguntamos de que tipo é o sexo do *Dasein*, nós respondemos que o gênero do sujeito da Quarta Teoria Política é o mesmo que o do *Dasein*. Neste caso, podemos falar sobre o radical ("raiz" – do latim *Radicula*) andrógino, que existe não pela adição do homem e da mulher, e representa a unidade primordial.

Como o gênero muda nas condições pós-modernas? A

pós-modernidade representa a combinação de todas as três teorias políticas. *Por um lado*, é uma modernidade consumada, que alcançou seu fim lógico como *hipermoderna* (ou ultramoderna). Assim, todas as três teorias políticas projetam na Pós-modernidade seus arquétipos de gênero, que representam os limites das suas próprias estruturas. Isto é expresso em uma institucionalização do gênero na pós-modernidade. Qual é o gênero pós-moderno? Ele é a maximização do homem liberal, o arquétipo que se aplica a toda sua antítese: o burro, o pobre, não-branco, pequeno. Ele também é o gênero da globalização, quando as propriedades de certo tipo estendem-se como padrões sociais em todos os outros tipos. Daí a ideia de que os proletários são os burgueses que não enriqueceram ainda, os negros são brancos não modernizados, mulheres são homens liberais não completos. Isto é, vemos que este arquétipo que tudo consome se torna sem sentido. A reextensão dos modelos sexuais de gênero pode levar ao hipermoderno, vai explodir como fungo apodrecido e o arquétipo de gênero irá falhar. Agora estamos no momento de uma reextensão e ruptura final de um gênero. Etapas dessa ruptura são o feminismo, o homossexualismo e a operação de mudança de sexo.

A segunda teoria política no ocidente teve grande influência nas elites, nas profissões criativas (atores, filósofos). Esta é a "máquina dos desejos", feminismo de esquerda com estas ideias de liberdade do sexo (Donna Haraway – feminista, indistintamente uma neomarxista e pós-modernista). Nas palavras de Donna Haraway, "como uma mulher livre, seria na melhor das hipóteses seria um homem e todos". Por isso, é necessário superar ambos, o homem e a mulher – através de um *ciborg*. Segundo ela, o sexo pode ser superado, somente tendo superado a pessoa. Mais uma maneira: Foucault e seu conceito de "sexualidade", isto é, sexualidade antes do sexo, ou "Corpo sem Órgãos" (um conceito adotado por Deleuze a partir de Artaud). Essa pan-sexualidade, que é uma superfície lisa de despertares sexuais obscuros os quais são sem razão e mais importantes – não importa qual orientação e direção. Como um todo, para a erosão, para a destruição do gênero da modernidade, o pensamento marxista introduz contribuição considerável. Elementos do fascismo na pós-modernidade são representados pela prática do BDSM. Além disso, o fascismo contemporâneo – que é sadomaso e pervertido vem para a pós-modernidade como um atributo essencial, juntamente

com o feminismo, *ciborgs*, um “Corpo sem Órgãos”, etc.

Eventualmente nos encontramos em uma situação interessante: o gênero predominante na modernidade está exposto a uma reextensão, erosão e, em certo sentido, está prestes a explodir, ou talvez já tenha mesmo explodido. Estamos na transição entre o hipermoderno e o pós-moderno, e não sabemos onde está *a verdade* e onde está *a realidade*. Assim, na pós-modernidade o gênero não será nenhum homem. Vamos imaginar esta situação: o arquétipo do macho voa em pedaços, que não constituem mais as partes de um todo, mas simbolizam apenas a si mesmos. Forças conservadoras podem levantar-se por este arquétipo, demandar “o retorno ao homem”, esta pessoa racional, rica e branca, mas, assim, eles só tentarão continuar o moderno. Esta posição parece carecer de esperança, aqui novamente a Quarta Teoria Política, em nossa opinião, vai além. Sugerimos dar um passo em direção ao gênero que pertence ao *Dasein*, sem representantes notórios, que iremos receber. Indo além dos limites de gênero que se conhece, chegamos ao domínio da incerteza, androginia, sexo dos anjos. Na mesma esfera, é necessário procurar por um gênero da Quarta Teoria Política, nomeado na esfera do, tanto quanto possível, risco absoluto

por trás de um limite da quimera em colapsos da modernidade. Nós podemos apenas traçar linhas: sabemos que é o gênero do *Dasein*, trajeto, que este gênero representa uma realidade raiz, que pertence ao *l´imaginaire*. Ao estender a cadeia de nossas reflexões, podemos levantar a questão sobre o gênero do Eu Radical, que está além dos paradigmas básicos.

Capítulo 11 - Conservadorismo e Pós-Modernidade

Estamos na pós-modernidade

Um processo que possui uma natureza realmente global é o processo da Modernidade prevalecida se transformando em pós-modernidade. Há centros, assentos, locais, regiões, nas quais esse processo avança logicamente e sequencialmente. Esses centros são o Ocidente, a Europa Ocidental e especialmente os EUA. Os EUA tiveram uma oportunidade histórica para criar em condições laboratoriais uma sociedade moderna ideal com base em princípios que foram desenvolvidos pelo pensamento ocidental. Foi uma oportunidade de criar uma sociedade com a virada de uma página, sem os fardos das tradições europeias, começando a partir do zero (os índios americanos, como se sabe, não eram entendidos como pessoas). Na obra "Império"[49], por Michael

[49] Hardt M, Negri A, Empire, Moscow, 2004

Hardt e Antonio Negri é demonstrado que a constituição americana inicialmente considerava negros como pessoas de segunda categoria e índios americanos nem eram considerados como pessoas. Assim, um sistema americano específico tem sido um lugar ideal para a implementação do máximo de liberdade, mas apenas para brancos e às custas da exclusão definida de todos os outros. De qualquer maneira, os Estados Unidos da América estão na vanguarda da liberdade e são a locomotiva da transição para a pós-modernidade.

O Polo da Liberdade e a Liberdade de Escolher o Canal

Nós falamos sobre um polo que a civilização europeia ocidental parece ser, mas no espaço do pensamento, na filosofia e na geografia do espírito humano, o polo do mundo unipolar é algo diferente dos EUA ou da Europa como simples formações geopolíticas. É exatamente a ideia da máxima liberdade. Um movimento para o alcance dessa liberdade é o sentido da história humana no entendimento da humanidade europeia ocidental. A sociedade europeia ocidental foi bem sucedida em impor esse entendimento do sentido da história

sobre todo o resto da humanidade.

Assim, há um polo do mundo unipolar – o polo da liberdade, que veio da Modernidade e agora está chegando a uma nova fase, à pós-modernidade, onde um homem começa a se libertar de si mesmo. Porque ele é um obstáculo no caminho de si mesmo, ele perturba e incomoda a si mesmo. Um homem cai diante de esquizomanias individuais como foi retratado por Deleuze em “Anti-Édipo”.

As pessoas se tornaram contempladoras da televisão, elas aprenderam como mudar de canal melhor e mais rápido. Muitas delas nem ao menos param, elas clicam no controle remoto e já não é mais importante o que está na TV – sejam atores ou noticiários. Os espectadores da pós-modernidade não compreendem em princípio nada do que está passando. É apenas uma corrente de imagens impressionantes. O espectador se acostuma a microprocessos, ele se torna um “subespectador” que assiste não aos canais ou programas, mas a segmentos separados, as sequências de programas. Nesse caso o filme ideal é “Pequenos Espiões 2” de Rodriguez. Ele é construído como se não houvesse qualquer sentido. Mas é possível se distrair em relação a esse fato porque assim que nossa consciência se incomoda com ele, ao mesmo tempo

aparece um porco voador e nós somos forçados a ver para onde ele está voando. E similarmente quando o porco voador nos incomoda, no momento seguinte um pequeno dragão sai do bolso do personagem principal. Essa obra de Rodriguez é perfeita.

Aproximadamente o mesmo efeito atinge uma pessoa que incansavelmente clica em um controle remoto todo o tempo. O único canal que funciona em outro ritmo é o "Cultura" (um canal russo) porque ainda há algumas histórias sem pressa sobre compositores, artistas, estudantes, teatros – os resquícios da Modernidade. Se você seguir a lista, você pode continuar calmamente trocando de canais sem esperar se deparar com algo que não é mostrado no ritmo no qual é necessário viver.

PARADOXOS DA LIBERDADE

Então, a pós-modernidade está chegando. O que pode resistir a ela? É possível dizer "não"? Essa é uma questão de princípio.

Aliás, com base na hipótese da mesma proposição

liberal sobre a afirmação de que o homem é livre, é insinuado que ele é sempre capaz de dizer "não" a tudo que ele queira. Este é o momento mais perigoso da filosofia da liberdade que começa a retirar a liberdade de dizer "não" sob os auspícios da absolutização da liberdade. O modelo europeu ocidental diz: você quer resistir a nós? Por favor, você tem o direito, mas você não pode "desinventar" uma máquina de corte, não é? Uma máquina de corte é o argumento absoluto dos defensores do progresso. Todos querem ter uma máquina de corte – negros, índios americanos, conservadores, ortodoxos. Por outra lógica os comunistas também disseram que o socialismo viria após o capitalismo. O socialismo veio, mas nós não tínhamos o capitalismo claramente. Ele ficou por pouco tempo, destruiu muitas pessoas e desapareceu. O mesmo se dá com a máquina de corte. Se você pensar sobre a metafísica de uma máquina de corte, o quanto ela está associada com os valores reais de um sistema filosófico, você pode chegar à conclusão de que em geral a vida humana é possível sem uma máquina de corte e que poderia ser completamente feliz.

Mas para uma sociedade liberal isso é uma coisa assustadora, quase um sacrilégio. Tudo poderia ser compreendido, mas uma vida sem uma máquina de corte?

Esta é uma afirmação verdadeiramente não-científica: uma vida sem uma máquina de corte é impossível. Não há vida. A vida é uma máquina de corte. Este é o poder do argumento liberal em operação que se manifesta com seu lado totalitário. Em uma liberação há sempre um elemento de restrição – este é o paradoxo da liberdade. Ao menos é uma restrição pensar que a liberdade é o valor supremo. Imagine que um homem diga: "liberdade – é o valor supremo". O outro homem levanta a objeção: "Não é assim". Então o primeiro responde: "Você é contra a liberdade? Eu matarei pela liberdade".

A ideia de que não poderia haver nenhuma alternativa se encontra no liberalismo. E há alguma verdade nela. Se o *logos* se encontra no caminho da liberdade, se o *logos* social foi confundido na aventura da liberação total, onde estava o primeiro impulso nessa direção? Isso deve ser buscado não na época em que Descartes, Nietzsche ou o século XX emergiram, mas em algum lugar da filosofia pré-socrática. Heidegger viu esse momento no conceito de "*physis*" e na desvelação suficiente do estudo platônico das Ideias. Mas outra coisa é importante – o movimento do *logos* em direção à liberdade é não-randômico e mesmo assim é possível dizer "não".

Conservadorismo como Rejeição da Lógica da História

Porém ainda há uma oportunidade ontológica de dizer “não”. Aqui entra o conservadorismo.

Em primeiro lugar, o que é o conservadorismo? É o “não” dito a tudo ao redor. Em nome de quê? Em nome de algo que foi previamente. Em nome de algo que foi superado durante a história sociopolítica. O conservadorismo significa estender uma posição ontológica, filosófica, sociopolítica, individual, moral, religiosa, cultural e científica, que nega o curso das coisas com as quais estamos lidando agora, que nós havíamos identificado e descrito previamente.

Agora nós falaremos sobre o conservadorismo e sobre como é possível negar a lógica da história que leva à modernidade e à pós-modernidade com base em um tópico sócio-filosófico específico. Nós tomamos o início da era moderna com seu vetor linear de progresso e sua virada pós-moderna nos levando aos labirintos de dispersão da realidade individual no sujeito ou pós-sujeito rizomáticos. Nós podemos incluir aqui até mesmo estágios anteriores que fizeram essa

tendência possível e predominante.

O conservadorismo constrói sua posição se opondo à lógica de desenvolvimento do processo histórico. Um argumento nessa oposição é uma fenomenologia da modernidade e atualmente da pós-modernidade, que o conservadorismo usa como base. Mas o conservadorismo como estrutura não se reduz à contestação de fenômenos. Fenomenologia negativamente avaliada não é nada mais que mera pretensão. O conservadorismo constrói um tópico, um tópico de negação, um labor e direção do tempo histórico.

O conservadorismo é capaz de construir sua oposição ao tempo histórico diferentemente. Ele possui três oportunidades fundamentais de usar a tendência conceitual – Modernidade-pós-modernidade. É aí que começa uma sistematização sem quaisquer preferências porque o que está em jogo é um juízo valorativo não-científico.

CONSERVADORISMO FUNDAMENTAL: TRADICIONALISMO

A primeira abordagem é o assim chamado tradicionalismo. O conservadorismo bem pode ser

tradicionalismo. Alguns padrões politológicos diferenciam tradicionalismo e conservadorismo como na teoria de Mannheim, por exemplo. Porém um desejo de deixar tudo como era em uma sociedade tradicional, salvando seu estilo de vida, é indubitavelmente conservadorismo.

O tradicionalismo mais lógico – substancial, filosófico, ontológico e conceitual – é aquele que critica não vários lados da modernidade ou pós-modernidade, mas nega o vetor fundamental do progresso histórico, ou seja, que *per se* se opõe ao tempo.

O tradicionalismo – é a forma de conservadorismo que afirma: os momentos separados que despertam nossa rejeição não são ruins, tudo que é moderno é ruim. "*A ideia de progresso é ruim, a ideia de desenvolvimento técnico é ruim, a filosofia do sujeito e do objeto de Descartes é ruim, a metáfora newtoniana do relojoeiro é ruim, a ciência positiva moderna e a educação e pedagogia que se baseiam nela são ruins*". "*Essa episteme* – diz o conservador-tradicionalista ainda – *não serve de modo algum. Esta é uma episteme totalitária, falsa, negativa, com a qual nós deveríamos lutar*". E em seguida, para continuar sua reflexão: "Eu gosto apenas daquilo que foi antes do início da Modernidade". É possível prosseguir ainda mais e sujeitar a

críticas àquelas tendências que fizeram possível a emergência da Modernidade na sociedade tradicional. Indo até emergir a ideia de tempo linear.

Quando as monarquias caíram e a Igreja foi separada do Estado, quando todos os povos históricos, culturais e sociopolíticos ergueram o bastão da Modernidade, esse conservadorismo tradicionalista foi considerado como inexistente. Na Rússia, ele foi derrubado por ateístas militantes. Como foi considerado como totalmente eliminado, parou-se de falar sobre ele, nenhum grupo social o defendeu e logo ele desapareceu até mesmo de algumas reconstruções politológicas (Mannheim). É por isso que não vemos o conservadorismo e não começamos a partir dele. E nós não deveríamos. Se quisermos traçar uma genealogia do conservadorismo e construir um tópico completo de posições conservadoras, deveríamos estudar exatamente tal abordagem de modo prioritário. No tradicionalismo temos um maduro e mais completo complexo de atitudes conservadoras em relação à história, sociedade, mundo.

No século XX, quando parecia que para tal conservadorismo não havia sobrado plataforma social, subitamente apareceu toda uma plêiade de pensadores e

filósofos que começaram a defender essa posição tradicionalista como se nada tivesse acontecido. Ela foi defendida radicalmente, sequencialmente e persistentemente de um modo que era inconcebível no século XIX ou XVIII. Estes pensadores foram: René Guénon, Julius Evola, Titus Burckhardt, Leopold Ziegler e todos aqueles que são chamados "tradicionalistas" no sentido estreito do termo. É significativo que no século XIX quando havia monarquias e igrejas, quando o Papa ainda tomava decisões, não havia pessoas com opiniões tão radicais. Os tradicionalistas sugeriram um programa de conservadorismo fundamental quando a Tradição não ia nem um pouco bem. Assim, o conservadorismo fundamental pôde se desenvolver em um modelo filosófico, político e ideológico quando a Modernidade já quase havia conquistado todas as posições, mas não quando ela estava em processo de conquista e quando era combatida por forças políticas e sociais específicas.

No século XX, um número de politólogos tentou identificar ou atribuir o fenômeno do tradicionalismo fundamental com o fascismo. Louis Pauwels e Jacques Bergier,

os autores de *“O Amanhecer dos Mágicos”* [50]escreveram: *“O fascismo é guenonismo com mais essas divisões*”. Obviamente isso está completamente equivocado. Nós dissemos que o fascismo é mais uma filosofia da Modernidade, que foi afetada por elementos da sociedade tradicional em uma medida considerável, mas que não age nem contra a Modernidade, nem contra o tempo. Ademais, tanto Guénon como Evola rigidamente criticaram o fascismo.

Guénon e Evola deram em suas obras uma descrição exaustiva da posição conservadora fundamental. Eles descreveram uma sociedade tradicional como um ideal atemporal e o mundo moderno (a Modernidade) e seus principais princípios como um resultado de decadência, degradação, degeneração, mistura de castas, quebra de hierarquia, levando a atenção do espiritual ao material, do celestial ao terrestre, do eterno ao transitório, etc. As posições dos tradicionalistas são notáveis por sua simetria impoluta e sua grande escala. Suas teorias podem servir como um modelo de paradigma conservador em sua forma pura.

É claro que algumas de suas avaliações e prognósticos

[50] Pauwels Louis. Jacques Bergier. The Morning of the Magicians. Moscow, 2008.

se mostraram equivocados. Em particular, ambos anteciparam a vitória da "quarta casta", que seria o proletariado (URSS) sobre a "terceira casta" (campo capitalista), o que se provou falso. Eles se opunham ao comunismo não compreendendo muito bem quantos elementos tradicionais ele possuía. Algumas dessas avaliações precisam ser corrigidas. Em um dos congressos em Roma dedicados ao vigésimo aniversário da morte de Evola, eu dei uma palestra "Evola – visto da sinistra" ("Evola – Uma Visão desde a Esquerda") na qual eu sugeri examinar Evola desde posições esquerdistas (ainda que ele se considerasse de direita, até mesmo de extrema-direita).

CONSERVADORES FUNDAMENTAIS HOJE

Em nossa sociedade, nós também temos conservadorismo fundamental. Primeiramente, o projeto islâmico – é conservadorismo fundamental. Se o separarmos da publicidade negativa, será possível ver como na teoria devem pensar e sentir os muçulmanos lutando contra o mundo moderno e que eles sustentam a posição de conservadores fundamentais. Eles devem crer em cada

palavra do Corão ignorando quaisquer comentários de apologistas da tolerância que culpam suas opiniões, achando-a cruel e obsoleta. Se um fundamentalista encontra um comentarista tal em uma TV, ele chega a uma conclusão: a TV deve ser jogada fora junto com o comentarista.

Nos EUA também há movimentos desse tipo – entre grupos protestantes fundamentalistas. Por estranho que pareça, um percentual considerável do eleitorado do partido republicano dos EUA sustenta mais ou menos as mesmas opiniões. Milhões de usuários de TV nos EUA assistem programas com esses fundamentalistas protestantes que criticam tudo da modernidade e da pós-modernidade a partir de uma perspectiva protestante, reduzindo tudo às cinzas. Há um monte de tele-evangelistas como Jerry Falwell, que criticam na mídia todas as fundações do mundo moderno e interpretam todos os eventos a partir de uma versão protestante do cristianismo.

Tais pessoas podem ser encontradas tanto no ambiente ortodoxo como no católico. Elas negam a Modernidade estruturalmente e completamente, considerando prescrições religiosas como absolutamente tópicas e a Modernidade com seus valores como uma

expressão de um reinado do Anticristo no qual nada de bom pode existir. Essas tendências são bastante difundidas entre velhos crentes russos. "*Paraklitovo Soglasiye*" (uma das tendências dos velhos crentes) nos Urais se recusam a usar lâmpadas até hoje. Lâmpadas são "luz de Lúcifer" e é por isso que eles usam apenas a luz de lenha e velas.

Às vezes elas alcançam uma penetração bastante profunda na essência das coisas. Um dos autores velhos crentes afirma: "Quem bebe café, será atacado pelo '*coff*' maligno e Deus se enfurecerá com quem beber chá" (chiste intraduzível: café e "*coff*", chá e "desesperar" soam parecido em russo). Outros afirmam que não é permitido comer *kasha* de trigo-sarraceno (trigo-sarraceno fervido) porque é pecado (em russo trigo-sarraceno e pecado soam parecidos). "*Grechnevaya*", "*greshnevaya*" – e assim "*greshnaya*" ("trigo-sarraceno" – portanto, "pecado").

O café era rigorosamente proibido. Isso pode parecer tolice. Mas é tolice para quem? Para pessoas racionais modernas. "*Coff lukavij*" ("*coff*" maligno) é realmente besteira. Mas imagine que no mundo dos conservadores fundamentais pudesse ser encontrado um lugar para o "*coff* maligno". Algum tipo de congresso de velhos crentes pode ser dedicado ao "*coff*

maligno”. Lá será definido a que tipo de demônio ele pertence. No século XVIII houve “*Shtanniiye sobori*” (“concílios das calças”). Quando um grupo de jovens velhos crentes adquiriu um hábito de vestir calças quadriculadas, *fedoseyans* reuniram um concílio em Kimry que é às vezes chamado de “concílio das calças”.

Lá foi discutido se aqueles que vestiam calças quadriculadas deviam ser isolados de comunicação, porque naqueles tempos parecia ser indecente usar calças quadriculadas para um cristão. Uma parte dos consiliários votou pela isolação e a outra – não. Essas consultas não são tão ridículas, de fato. Velhos crentes parecem “retardados” para nós, mas eles não o são. Eles são diferentes, eles agem dentro de outro tópico. Eles negam o tempo e o progresso também. O tempo para eles é regresso e as pessoas da modernidade são vítimas de obsessão maligna.

Aqui podemos passar às ideias[51] de Claude Lévi-Strauss. Ele prova que a “lógica inicial” sobre a qual Lévy-Bruhl e cientistas evolucionários estudando os “primitivos” falaram não existe. Uma sociedade de aborígenes ou uma estrutura de mitos indígenas são tão complexas em suas

[51] Levi-Strauss C. Structural Anthropology. Moscow. 1983.

relações racionais, em sua taxonomia de objetos enumerados e comparados, tão dramáticas quanto às formas culturais familiares aos europeus contemporâneos. Elas são apenas diferentes. Nós lidamos não com um "logos inicial", mas com outro logos no qual um sistema de relações, nuances, reconhecimentos, diversidades, modelos de construção funcionam em outro sistema de hipóteses. Mas em sua complexidade e em seu principal cenário estrutural (daí o estruturalismo) com a consciência, o pensamento, e os modelos sociais de socialização e adaptação de povos desenvolvidos.

No conservadorismo fundamental, uma renúncia da modernidade possui forma absolutamente racional e orgânica. Se aceitarmos esse ponto de vista, nós veremos que tudo se encaixa perfeitamente, tudo é lógico, racional, mas este é outro logos. Este é logos em cujo espaço há "*coff* maligno", "concílio das calças", "*Paraklitovo soglasiye*" vivendo com lenha – tudo que evoca um sorriso de desprezo em um homem moderno, não evoca sorriso algum. Este é um modo totalmente diferente.

Conservadorismo *Status Quo* – Conservadorismo Liberal

Há um segundo tipo de conservadorismo que nós chamamos de conservadorismo *status quo* ou conservadorismo liberal. Ele é liberal porque ele diz “sim” a uma tendência importante que se realiza na Modernidade. Mas em cada fase dessa tendência, ele tenta desacelerá-la: “vamos fazer isso mais devagar, agora não, vamos adiar”.

Conservadores liberais argumentam assim: é bom que haja um indivíduo livre, mas o pós-indivíduo livre já é demais. Ou uma questão de “fim da história”. Primeiro, Fukuyama pensou que a política havia desaparecido e que ela estava prestes a ser substituída pelo “mercado global”, no qual não haverá nações, Estados, etnias, culturas e religiões.

Mas então ele decidiu que seria melhor desacelerar um pouco e implementar a pós-modernidade mais calmamente, sem revoluções. Porque revoluções podem estar acompanhadas por algo indesejável que poderia atrapalhar o plano do “fim da história”. Então Fukuyama começou a escrever que era necessário fortalecer os Estados-nação momentaneamente – este é o conservadorismo liberal.

Conservadores liberais não gostam de esquerdas. Eles não gostam de direitas do tipo de Evola e Guénon também. Eles não prestam atenção à direita, mas quando eles veem a esquerda, eles se levantam.

O conservadorismo liberal é notável pelas seguintes características qualitativas estruturais – uma concordância com uma tendência geral de Modernidade, mas uma discordância com suas manifestações mais vanguardistas que parecem ser perigosas ou danosas demais. Por exemplo, primeiro, o filósofo inglês Edmund Burke simpatizava com o Iluminismo, mas após a Revolução Francesa, ele o rejeitou e desenvolveu uma teoria conservadora liberal com uma crítica frontal da revolução e das esquerdas. Assim aparece o programa conservador liberal: defender as liberdades, os direitos, uma independência humana, o progresso e a igualdade com uma ajuda de outros meios – evolução, mas não revolução. Isso é pra não deixarem sair do porão as energias dormentes, que se derramaram no terror do jacobinismo e então no antiterror, e daí em diante.

Assim, o conservadorismo liberal não disputa as tendências que são a essência da modernidade e mesmo da pós-modernidade por uma questão de princípio. Ainda que

conservadores liberais diante da pós-modernidade pisem nos freios mais do que antes. Eles podem até mesmo gritar em algum momento: parem! Vendo o que a pós-modernidade está trazendo e olhando duramente para o rizoma de Deleuze, eles se sentem como se estivessem no lugar errado. Ademais, temem que uma desconstrução acelerada da modernidade, desapontando na pós-modernidade, possa libertar a pré-modernidade. É sobre isso que eles francamente escrevem.

Por exemplo, o liberal Habermas[52], outrora da esquerda, diz que se "*nós não salvarmos um rígido espírito do iluminismo agora, uma fidelidade aos ideais do sujeito livre, uma liberação moral, se não segurarmos a humanidade na margem, não apenas cairemos no caos, mas também voltaremos à sombra da tradição, cujo meio de enfrentamento é a própria modernidade*". Em outras palavras, ele teme que cheguem os conservadores fundamentais.

BIN LADEN COMO SÍMBOLO

A figura de Bin Laden, quer ele exista na realidade ou

[52] Habermas J. Modernity: An Unfinished Project? 1992

tenha sido inventado em Hollywood, possui uma significância filosófica fundamental. Ela é uma perspectiva de transição da pós-modernidade à pré-modernidade repleta com o grotesco. Ela é um alerta sinistro de que a pré-modernidade (Tradição) como fé nos valores que foram empilhados e levados ao ferro-velho no início da modernidade podem se levantar e vir à superfície. A face de Bin Laden, seus gestos e aparência em nossas telas e revistas de moda – é um sinal filosófico. É um sinal de alerta dos conservadores liberais à humanidade.

Simulacro de Che Guevara

Normalmente, conservadores liberais não fazem uma análise da correlação entre liberalismo e comunismo como a que fizemos, e assim eles continuam a temer o comunismo. Nós já dissemos que os eventos de 1991 – o fim da URSS – possuem uma significância filosófica e histórica enorme que possuem poucos análogos. Há apenas um punhado de eventos como este na história porque em 1991 o liberalismo provou seu direito excepcional para o legado ortodoxo de um paradigma da modernidade. Todas as outras versões – e acima

de tudo, o comunismo – se mostraram desvios no caminho da modernidade, seus galhos levando a outro objetivo. Os comunistas pensavam que eles estavam trilhando a estrada da modernidade em uma direção de progresso, mas ficou claro que eles estavam seguindo em direção a algum outro objetivo que estava localizado em outro espaço conceitual. Mas alguns liberais efetivamente creem hoje que "os comunistas perderam terreno apenas temporariamente" e ainda podem retornar.

Extrapolando medos equivocados, o anticomunismo contemporâneo cria quimeras, fantasmas, simulacros em um grau ainda maior que o antifascismo contemporâneo. Não há comunismo (assim como não há fascismo há um bom tempo) – ao invés, há ainda uma réplica grotesca, um Che Guevara seguro fazendo propaganda de celulares ou enfeitando as camisetas de garotos e garotas pequeno-burgueses ociosos e confortáveis. Na era da Modernidade, Che Guevara é um inimigo do capitalismo. Na era da Pós-Modernidade – ele está em outdoors gigantes anunciando comunicação móvel. Esta é uma visão do comunismo que pode voltar – a visão do simulacro. Um significado desse gesto publicitário consiste na zombaria pós-moderna das reivindicações comunistas a um

logos alternativo dentro dos limites da modernidade.

Mas o conservadorismo liberal, em regra, é alheio a essa ironia e não está inclinado a zombar de “vermelhos” ou “marrons”. A razão disso é que o conservadorismo liberal teme a relativização do *logos* na pós-modernidade, ao mesmo tempo estando incerto de que o inimigo foi completamente destruído. Ele sonha que um cadáver estirado ainda se move e é por isso que ele não recomenda chegar muito perto dele, zombá-lo e brincar com ele.

Revolução Conservadora

Há também um terceiro conservadorismo. Desde um ponto de vista filosófico é o mais interessante. Esta é uma família de ideologias conservadoras que é normalmente chamada de Revolução Conservadora (RC). É uma constelação de ideologias e filosofias políticas que considera o problema da correlação entre conservadorismo e Modernidade dialeticamente.

Um dos teóricos da Revolução Conservadora foi Arthur Moeller van den Bruck, cujo livro foi recentemente traduzido

ao russo[53]. Outros pensadores que pertencem a essa escola são: Martin Heidegger, os irmãos Ernst e Friedrich Jünger, Carl Schmitt, Oswald Spengler, Werner Sombart, Othmar Spann, Friedrich Hielscher, Ernst Niekisch e toda uma plêiade de autores principalmente alemães. Algumas vezes, eles são chamados de "os dissidentes do nacional-socialismo", porque a maioria deles em algum período de tempo apoiou o nacional-socialismo, mas logo partiram em imigração ou emigração e alguns até foram para a prisão. Muitos deles participaram em atividades antifascistas subterrâneas e ajudaram judeus a fugir. Particularmente, Friedrich Hielscher, um conservador revolucionário de primeira linha e apoiador do renascimento nacional alemão ajudou o famoso filósofo judeu Martin Buber a escapar.

Os Conservadores devem liderar uma Revolução

É possível descrever um paradigma geral da visão de mundo da revolução conservadora do seguinte modo. Há um processo de degradação do mundo. Não é apenas uma

[53] Moeller van den Bruck, The Third Reich, Moscow, 2009

aspiração das “forças malignas” a fazer truques, são as forças da fé e do destino que levam a humanidade no caminho de degeneração. Do ponto de vista conservador revolucionário, o ápice da degeneração é a modernidade. Nesse momento tudo se encaixa com os tradicionalistas. Em oposição a eles, os conservadores revolucionários começam a pensar: por que ocorreu de que a fé no Deus que criou o mundo, na divina providência, no sagrado, no mito em certo período começou a se voltar em sua própria oposição? Por que ela enfraquece e por que os inimigos de Deus se fortalecem? Então eles têm uma suspeita: talvez aquela maravilhosa Idade de Ouro defendida pelos conservadores fundamentais continham algum tipo de gene de perversão? Talvez nem tudo fosse bom na religião também? Talvez aquelas formas religiosas, sacrais, sagradas da sociedade tradicional que podemos discernir antes da chegada da modernidade mantinham um elemento específico de decadência nelas?

E então os conservadores revolucionários dizem aos conservadores fundamentalistas: “Vocês sugerem voltar ao estado no qual os primeiros sintomas de um homem doente se revelaram, quando o primeiro talho apareceu. Hoje este homem está às portas da morte e vocês falam do quão bem ele

se sentia antes. Vocês opõem uma pessoa cortada e uma pessoa agonizante. Já nós queremos descobrir de onde vem a infecção, por que ele começou a tossir? E o fato de que ele não morre tossindo e de que ele sai para trabalhar não nos convence de sua saúde. O vírus deve ter tido sua origem em algum lugar no passado...” “Nós acreditamos – continuam os conservadores revolucionários – que na fonte mesmo, na divindade, em uma causa verdadeiramente inicial se encontra uma intenção de organizar esse drama escatológico”. Nesse ponto de vista, a Modernidade adquire um tipo paradoxal. Essa não é apenas uma doença hoje (no presente negado), essa é uma revelação em um mundo de hoje do que foi preparado no mundo de ontem (tão valioso para tradicionalistas). A Modernidade não se torna melhor por causa disso, mas a tradição, aliás, perde sua positividade definitiva.

Uma das principais fórmulas de Arthur Moeller van den Bruck foi: “*Os conservadores tentaram deter uma revolução anteriormente, mas nós devemos lidera-la*”. Isso quer dizer que expressando solidariedade com tendências destrutivas da Modernidade, parcialmente por razões práticas, é necessário revelar e discernir os bacilos que deram causa às tendências

de degeneração progressiva, isto é, à Modernidade, inicialmente. Os conservadores revolucionários querem não apenas desacelerar o tempo (como os conservadores liberais) ou retornar ao passado (como os tradicionalistas), mas arrancar a raiz do mal da estrutura do mundo, abolir o tempo como característica destrutiva da realidade pela realização de algum plano secreto, paralelo, não-óbvio da Divindade.

Dasein e *Ge-Stell*

A história da filosofia de Heidegger é construída com o mesmo modelo. No amanhecer da filosofia, o *Dasein* como realidade objetiva finita e localizada do homem assumiu o caminho de apresentar uma questão sobre a realidade objetiva, ou seja, sobre si mesmo e seus arredores. Um dos primeiros de tais conceitos expressando essa apresentação da questão foi o conceito de "*physis*", assimilando uma realidade objetiva com a natureza e compreendendo-a como uma cadeia de "insurreições". O segundo conceito foi uma metáfora agrária do "*logos*" – um conceito formado do verbo "*legein*" – isto é "colheita" e que depois obteve o sentido de "pensar",

“ler”, “falar”. Segundo Heidegger, o par *physis-logos* definindo a realidade objetiva a incluíram em fronteiras estreitas demais. Essas fronteiras se estreitaram ainda mais no estudo platônico sobre as Ideias. E mais, o pensamento europeu apenas piorou a alienação da realidade objetiva através da ampliação do racionalismo – até o total esquecimento do pensamento da realidade objetiva. Esse esquecimento na virada dos séculos XIX-XX se desenvolveu no niilismo. Um termo geral na filosofia heideggeriana descrevendo a essência do crescente domínio da técnica é "Ge-stell”, isto é a construção de modelos cada vez mais alienantes e niilistas.

Mas para Heidegger, Ge-Stell não é um acaso. É uma expressão de que o lado oposto da realidade objetiva é o nada, como sua perspectiva interna. No *Dasein*, a realidade objetiva e o nada devem coexistir. Mas se um homem acentua a realidade objetiva como um “universal” (*koinon*), apenas sobre o que existe (ideia de “*physis*”) ele perde vistas do nada que o lembra a si mesmo, levando a filosofia ao niilismo – através de Ge-Stell. Assim, o niilismo contemporâneo não é apenas maligno, mas é também a notícia da realidade objetiva invertida para o *Dasein* e dada de maneira tão complicada. Portanto, um objetivo dos conservadores revolucionários não

é apenas administrar o nada e o niilismo da Modernidade, mas desembaraçar o emaranhando da história da filosofia e decifrar a mensagem contida na Ge-Stell. Assim, o niilismo da Modernidade não é apenas um mal (como para os tradicionalistas), mas também um sinal indicando estruturas profundas da realidade objetiva e paradoxos subjacentes nela.

Triste Fim do Espetáculo

Os conservadores revolucionários odeiam tanto o presente que eles não estão satisfeitos em apenas opor o passado a ele. Eles dizem: “O presente é terrível, mas ele deve ser vivido, levado até o fim”.

A pós-modernidade liberal assume um “fim infinito”. O “Fim da História” de Fukuyama – não é apenas desaparecimento – transações econômicas e mercados continuam a operar, hotéis, bares, discotecas continuam a cintilar em convites, bolsas continuam a funcionar, dividendos de valores mobiliários continuam a ser pagos, telas de computador e TV continuam a brilhar, valores mobiliários continuam a ser produzidos. Não há história, mas há TVs.

Os conservadores revolucionários fazem de um jeito diferente. No fim da história eles pretendem aparecer no lado oposto do *Dasein*, do espaço turvo do “outro lado” e transformar o jogo da pós-modernidade em não-jogo. O espetáculo (a “sociedade do espetáculo” de Guy Debord) acabará de modo bem desagradável para espectadores e atores. No devido tempo, essa lógica foi seguida por um grupo de surrealistas-dadaístas (Arthur Cravan, Jacques Rigaut, Julien Torma, Jacques Vaché) que glorificaram o suicídio. Mas os críticos consideravam isso uma bazófia vazia. Em um momento, eles cometeram suicídio publicamente, o que provou que arte e surrealismo eram algo tão grande para eles, que eles deram suas vidas por isso. Aqui podemos nos lembrar de Kirillov de "Os Possuídos" de Dostoyevsky (título original russo “Besy - Бесы”) para quem o suicídio se tornou uma expressão da liberdade completa que foi revelada após a “morte de Deus”.

Houve eventos não menos aterrorizantes na Rússia recentemente – Por exemplo, “Nord-Ost”. Um ator cômico obsceno e desarrumado, Sasha Cekalo, apresenta um espetáculo ao qual compareceu uma imponente audiência de Moscou. Aqui terroristas chechenos apareceram e,

inicialmente, as pessoas pensaram que isso era uma parte da performance. E então, perceberam com horror que há algo errado no palco e logo começa uma verdadeira e horrível tragédia.

Aproximadamente os mesmos conservadores revolucionários imaginam: deixemos que a pantomima da pós-modernidade siga seu curso, que ela dilua os paradigmas definidos, o ego, superego, logos, que o rizoma, esquizomas e consciências divididas entrem, que o nada carregue consigo todo o conteúdo do mundo, para que então as portas secretas sejam abertas e antigos e eternos arquétipos ontológicos venham à superfície e acabem de vez com o jogo.

CONSERVADORISMO DE ESQUERDA (SOCIAL-CONSERVADORISMO)

Há mais uma orientação – o assim chamado conservadorismo de esquerda ou social-conservadorismo. Um típico representante do social-conservadorismo é Georges Sorel (sua obra "Reflexões sobre a Violência"[54]). Ele aderiu a

[54] Sorel Georges, Reflections on Violence, 1906

opiniões de esquerda, mas em um certo período ele descobriu que esquerdistas e direitistas (monarquistas e comunistas) lutam contra um inimigo comum – a burguesia.

O conservadorismo de esquerda é próximo ao nacional-bolchevismo russo de Nikolay Ustryalov. Sob a ideologia marxista pura ele descobriu mitos nacionais russos. Ainda mais distintamente, isso é recontado no nacional-socialismo de esquerda de Strasser e no nacional-bolchevismo alemão de Niekisch. Tal conservadorismo de esquerda poderia ser atribuído à família da Revolução Conservadora ou descoberto como uma orientação separada.

Interessantemente, o partido "Rússia Unida" adotou o social-conservadorismo como parte de sua ideologia. Essa orientação está sendo desenvolvida hoje por Andrey Isaev. No outro polo da "Rússia Unida", está o conservadorismo liberal de Pligin.

EURASIANISMO COMO *EPISTEME*

O eurasianismo – é tanto uma filosofia político e uma *episteme*. Ele se aplica a uma categoria de ideologias

conservadoras e possui características tanto do conservadorismo fundamental (tradicionalismo) como da Revolução Conservadora (incluindo o social-conservadorismo dos eurasianistas de esquerda). A única coisa que não é aceitável para eurasianistas – é o conservadorismo liberal.

Percebendo uma reivindicação do *logos* ocidental sobre a universalidade, o eurasianismo se recusa a admitir essa universalidade como uma inevitabilidade. Este é um caráter específico do eurasianismo. Ele considera a cultura ocidental como um fenômeno local e temporário. Ele afirma uma pluralidade de culturas e civilizações que coexistem em momentos diferentes de um ciclo. Para eurasianistas, a Modernidade – é um fenômeno peculiar apenas ao Ocidente e outras culturas deveriam desmascarar essas reivindicações de universalidade da civilização ocidental e construir suas próprias sociedades com seus valores inerentes. Não há processo histórico unificado, cada povo tem seu modelo histórico que se move em um ritmo diferente e às vezes em direções diferentes.

O eurasianismo é *per se* pluralismo gnosiológico. Uma pluralidade de *epistemes* construídas com base em cada civilização existente (*episteme* eurasiana para a civilização

russa, chinesa – para a chinesa, islâmica – para a islâmica, hindu – para a hindu, etc.) se opõe a uma *episteme* unitária da Modernidade, incluindo ciência, política, cultura, antropologia. E apenas com base nessas epistemes purificadas da não-opcionalidade ocidental deveriam ser construídos outros projetos sociopolíticos, culturais e econômicos.

Nós vemos uma forma específica de conservadorismo nele, diferindo de outras versões conservadoras próximas (excluindo o conservadorismo liberal), pela tomada de uma alternativa à Modernidade não no passado, ou em um golpe conservador revolucionário único. Nós a tomamos em sociedades que coexistem historicamente com a civilização ocidental e diferem culturalmente dela. Aqui os eurasianistas parcialmente se aproximam dos tradicionalistas de Guénon que também consideraram que a "modernidade" é um conceito "ocidental", quando ainda há formas de sociedade tradicional no Oriente. Coincidência nenhuma que o primeiro entre os autores russos que se referiu ao livro de Guénon "Oriente e Ocidente" foi o eurasianista N.N. Alekseev.

NEOEURASIANISMO

O neoeurasianismo surgido na Rússia no fim da década de 80 do século XX compreendeu completamente os principais pontos da *episteme* dos antigos eurasianistas, mas também acrescentou o uso de tradicionalismo, geopolítica, estruturalismo, da ontologia-fundamental de Heidegger, sociologia, antropologia. Ele trabalhou bastante na harmonização dos pontos básicos do eurasianismo com atualidades da segunda metade do século XX – início do século XXI – tomando em consideração novos desenvolvimentos científicos e pesquisas. Periódicos eurasianos são publicados hoje na Itália, França, Turquia.

O neoeurasianismo é baseado na análise filosófica de teses sobre a modernidade e a pós-modernidade. Um distanciamento da cultura ocidental permite determinar uma distância se devendo ao fato de que é possível compreender toda a modernidade e dizer a tudo um "não" fundamental.

No século XX, a modernidade e a civilização ocidental foram sujeitas a uma crítica sistemática similar. A crítica veio de Spengler, Toynbee e especialmente dos estruturalistas, de Lévi-Strauss em primeiro lugar, aquele que criou a

antropologia estrutural. Essa antropologia estrutural é baseada na igualdade em princípio de diferentes culturas, das primitivas às bem desenvolvidas, que retira da cultura euro-ocidental qualquer tipo de superioridade sobre a mais "selvagem" e "primitiva" tribo iletrada. Aqui deve ser relembrado que os eurasianistas, os fundadores da fonologia e os maiores representantes da linguística estrutural Roman Jakobson[55] e Nikolay Trubetzkoy[56] foram os mentores de Lévi-Strauss e ensinaram a ele as técnicas de análise estrutural. E Lévi-Strauss admite este fato de bom grado. Assim, uma cadeia intelectual pode ser retraçada – eurasianismo-estruturalismo-neoeurasianismo. Nesse sentido, o neoeurasianismo se torna uma restauração de uma ampla gama de ideias, percepções, intuições que haviam sido delineadas pelos primeiros eurasianistas e que naturalmente incluíam os resultados do trabalho científico de escolas e autores (na maioria dos casos com orientação conservadora) se desenvolvendo simultaneamente ao longo de todo o século XX.

[55] Jakobson R O, Role of linguistic indications in the comparative mythology - VII

[56] Trubetzkoy N S, The Legacy of Genghis Khan, Moscow, 2000.

Capítulo 12: Civilização como Conceito

A NECESSIDADE DE UMA DEFINIÇÃO ESPECÍFICA

Lidar com as definições de "civilização" em seus aspectos intelectuais, científicos e sociais parece ser impossível. No entanto, acontece o mesmo com vários termos fundamentais. Isso decorre do sentido fundamental da nossa época, o período de transição do Moderno ao Pós-Moderno, afetando alguns campos semânticos e formas linguísticas. E uma vez que estamos em um período de transição incompleta – há uma grande confusão de termos: alguns interpretam os termos básicos de acordo com seu sentido histórico original, alguns já olham para o futuro, sentindo a necessidade de mudanças semânticas (que ainda não chegaram), alguns sonham (e podem se aproximar do futuro ou simplesmente entregar-se a alucinações individualistas irrelevantes), alguns estão simplesmente confusos.

Enfim, para o uso correto dos termos (especialmente os principais) incluindo o termo "civilização", hoje em dia é necessário fazer uma simples desconstrução que criaria

significados de acordo com sua perspectiva histórica e examinar algumas mudanças semânticas.

CIVILIZAÇÃO COMO ESTÁGIO DE DESENVOLVIMENTO DE UMA SOCIEDADE

O termo 'civilização' ganhou um amplo uso na época de desenvolvimento frenético da teoria do progresso. E esta teoria é o resultado de dois axiomas paradigmáticos da Modernidade – a progressiva e unidirecional natureza do desenvolvimento humano (de menos a mais) e a universalidade do homem como fenômeno. Nesse contexto, o americano GL Morgan define "civilização" como o estágio no qual a "humanidade" (no Séc. XIX todos acreditavam cegamente na óbvia existência de algo como a "humanidade") chega depois do estágio de "barbarismo" que, por sua vez, substitui o estágio de "selvageria".

Os marxistas tomam facilmente essa interpretação, colocando-a na teoria da mudança das formações econômicas. De acordo com Morgan, Taylor e Engels, "selvageria" caracteriza as tribos que caçam de maneira primitiva. "Barbarismo" se refere às sociedades não-letradas baseadas em formas simples de agricultura e pecuária – sem clara divisão do

trabalho e desenvolvimento de instituições políticas e sociais. "Civilização" é o estágio do surgimento da escrita, de instituições políticas e sociais, cidades, trocas, avanços tecnológicos, estratificação da sociedade em classes e da emergência de avançados sistemas teológicos. Considera-se a civilização como historicamente estável, podendo facilmente continuar a se desenvolver, mas sem mudar suas características essenciais de milhares de anos (mesopotâmica, egípcia, hindu, chinesa e romana).

Civilização e Império

No entanto, juntamente com o conceito histórico de "civilização" (ainda que menos claramente) foi atribuído um sentido territorial a ele. "Civilização" implicava uma área extensa de distribuição, com uma ampla distribuição de tempo assim como uma grande distribuição territorial. Neste sentido, os limites territoriais do termo "civilização", em parte, coincidiram com o significado da palavra "império", "poder mundial". "Império" num sentido civilizado não se refere às características de uma estrutura político-administrativa *e ao*

fato dessa ativa e intensiva disseminação de influências emanando de centros de civilização ao território circundante, habitado por supostos "bárbaros" ou "selvagens". Em outras palavras, o termo civilização já pode ser identificado como a natureza da expansão e exportação de influência que são comuns ao "Império" (antigo e moderno).

CIVILIZAÇÃO E O TIPO UNIVERSAL

A "civilização" criou um novo tipo genérico, completamente diferente dos modelos das sociedades "bárbaras" e "selvagens". Este tipo é construído principalmente na "globalização" das bases etno-tribais e religiosas, que se situavam nas origens desta civilização. Mas no decorrer desta "globalização" e nomeadamente através de igualar uma particular imagem étnica, social, política e religiosa de um "padrão universal" veio o importantíssimo processo de transcender o grupo étnico, a transformação de seu natural e orgânico – às vezes transmitido inconscientemente – para o nível de tradições feitas pelo homem e sistemas racionais conscientes. Um cidadão de Roma, mesmo nos estágios iniciais

do Império, diferia significativamente do residente médio da época de seu desenvolvimento e a diversidade de muçulmanos orando em árabe está longe das tribos beduínas da Arábia e seus descendentes étnicos diretos. Assim, a transição para a "civilização" tem uma antropologia social qualitativamente diferente: uma pessoa pertencente a "civilização" tinha uma identidade coletiva, encarnada em um corpo fixo de cultura espiritual, a qual ele foi obrigado a dominar, em certa medida.

Civilização implicava que essa pessoa devia fazer um esforço racional e vigoroso – e no séc. XVII, que os filósofos após Descartes chamaram de "sujeito". Mas a necessidade de tal esforço e exemplo culturalmente físico em certo ponto igualou tanto os representantes da etnia do coração (religião), que é a base da "civilização" e daqueles que caíram na zona de influência de diferentes contextos étnicos. Foi mais fácil aprender as bases da "civilização" do que ser aceito na tribo, pois não era exigido aprender grandes quantidades de arquétipos inconscientes, mas sim realizar o número racional de operações lógicas.

CIVILIZAÇÃO E CULTURA

Em alguns aspectos (dependendo do país ou do autor), no séc. XIX o termo “civilização” era identificado com o conceito de "cultura". Em outros casos, algumas relações hierárquicas eram estabelecidas – mais frequentemente a cultura era considerada como a base espiritual para a civilização e a própria civilização significava uma estrutura formal da sociedade que responde a certos pontos da definição. Oswald Spengler em seu famoso livro "O Declínio do Ocidente", opôs "civilização" e "cultura", considerando a última como uma expressão do espírito vital orgânico da humanidade e a primeira como o esfriamento desse espírito nas formas mecânicas e tecnológicas. Para Spengler, a civilização é produto da morte cultural. No entanto, essa observação espirituosa, que interpreta corretamente algumas características da civilização ocidental, não recebeu aceitação universal e mais frequentemente os termos "civilização" e "cultura" são usados como sinônimos. De qualquer forma, cada pesquisador pode ter sua própria opinião.

ENTENDIMENTO PÓS-MODERNO E SINCRÔNICO DA CIVILIZAÇÃO

Mesmo a mais fluente análise do termo "civilização" aponta que estamos lidando com um conceito profundamente conectado com o espírito da época Iluminista, com progressivismo e historicismo que eram conceitos principais para a Época Moderna em seu estágio não-crítico, antes da sua reconsideração fundamental no Séc. XX. A crença no desenvolvimento progressivo da história, num caminho universal da humanidade por meio do desenvolvimento lógico da humanidade da selvageria para a civilização foi a marca registrada do séc. XIX. Mas depois de Nietzsche e Freud, os assim chamados "filósofos da suspeita", esse axioma otimista foi questionado. E ao longo do séc. XX, Heidegger, os existencialistas, tradicionalistas, estruturalistas e finalmente, pós-modernistas não deixaram pedra sobre pedra.

Na crítica pós-moderna do otimismo histórico, o universalismo e o historicismo adquiriram um caráter sistemático e criaram os pré-requisitos doutrinais para uma total revisão do aparato conceitual da Filosofia Ocidental. A revisão em si mesma não foi plenamente implementada, mas o que foi feito (Levi-Strauss, Barthes, Ricoeur, Foucault, Deleuze,

Derrida, etc.) já é suficiente para assegurar a impossibilidade de usar o Dicionário da Modernidade sem sua completa e meticulosa desconstrução.

P. Ricoeur, generalizando a tese dos "filósofos da suspeita" mostra o seguinte quadro: homem e a sociedade humana consistem em um componente racional-consciente (o que Bultmanu chamou de "*querigma*", Marx de "superestrutura" e Freud de "ego") e um componente inconsciente (de fato a "estrutura" no sentido estruturalista, a "base", "vontade de poder", "subconsciente"). Embora pareça que o caminho do homem leve diretamente da prisão inconsciente para o domínio da mente e isso represente o progresso e o conteúdo da história, de fato, analisando mais de perto, parece ser que o inconsciente ("um mito") é muito mais forte e continua a prejulgar o trabalho da consciência. Além disso, o intelecto e a atividade lógica consciente quase não tem nada além de um grande trabalho para a repressão dos impulsos inconscientes – em outras palavras, a expressão de complexos, uma estratégia de deslocamento, a substituição da projeção etc. Marx considerou as "forças produtivas" e "relações produtivas" como inconscientes.

Consequentemente, a "civilização" não exclui

completamente "selvageria" e "barbárie", mas se baseia nelas, tornando-as áreas inconscientes, mas ao mesmo tempo elas não desaparecem, mas ganham força infinita sobre a humanidade – principalmente porque elas são consideradas já "superadas" e até "inexistentes". Isso explica a grande diferença entre a prática histórica das nações e sociedades, cheias de guerras, violência, crueldade, cheia de desordens mentais e a intenção da mente por uma existência harmoniosa, pacífica e iluminada sob a sombra do progresso e do desenvolvimento.

Assim, a tradição crítica, o estruturalismo e a filosofia do pós-modernismo forçaram a mudança de uma predominantemente diacrônica (estadial) interpretação da civilização que era norma no séc. XIX e gradualmente continuou a prevalecer, para a sincrônica. Sincronidade implica que a civilização não vem para substituir a "selvageria" e a "barbárie", não depois delas, mas com elas e continua a coexistir com elas. Podemos imaginar a "civilização" como o numerador e "selvageria" - "barbárie" como o denominador da fração condicional. A "civilização" afeta a consciência, mas a inconsciência, por um momento, através do "trabalho dos sonhos" em andamento, interpreta equivocadamente tudo a seu

favor. "Coisas selvagens" – é o que explica a "civilização", é sua chave.

Acontece que a humanidade, apressadamente, anunciou a "civilização" como se ela já tivesse se realizado, enquanto não permaneceu mais que um plano inacabado, fraquejando constantemente sob o ataque violento da energia inteligente inconsciente (não importa como entendemos isso – psicanaliticamente ou como a "Vontade de Poder" de Nietzsche").

DESCONSTRUÇÃO DA "CIVILIZAÇÃO"

Como é possível aplicar praticamente a abordagem estrutural para desconstruir o conceito de civilização? Em conformidade com a lógica geral desta operação, devemos questionar a irreversibilidade e a novidade do que constituem as principais características da "civilização", em contraste com "selvageria" e a "barbárie".

A principal característica da "civilização" é geralmente considerada como sendo um universalismo inclusivo – nomeadamente a abertura do legado da civilização para aqueles

que queiram juntar-se desde fora.

À primeira vista, o universalismo inclusivo parece ser uma completa antítese do particularismo exclusivo que é comum nas comunidades tribais e de clãs do período "pré-civilizado".

Mas historicamente, a alegação de universalidade da civilização – *ecúmene* e assim, singular – constantemente se depara com o fato de que, além dos povos "bárbaros", além das fronteiras dessa "civilização" existiam outras civilizações com sua própria e excelente versão de "universalismo". Neste caso, havia uma contradição lógica: ou a "civilização" tinha que admitir que a alegação de universalidade é insolvente, ou listar outras civilizações na categoria da barbárie.

Com o reconhecimento da insolvência podem surgir diferentes soluções: ou tentar encontrar um modelo sincrético combinando as duas civilizações (ao menos teoricamente) no sistema como um todo, ou tomar da outra civilização aquilo que é certo. Tipicamente, quando confrontada por problema, a "civilização" vem na base de um princípio exclusivo (não inclusivo) – considerando a outra civilização como defeituosa, "barbára", "herética", "particularista". Em outras palavras,

estamos lidando com a mudança do costumeiro etnocentrismo tribal para um nível superior de generalização. Inclusão e universalismo, de fato, resultam em exclusão do "selvagem" e em particularidade.

É fácil reconhecer nesses exemplos vívidos que os gregos, que se consideravam como "civilização", se referiam ao resto como "barbáros". A origem da palavra "bárbaro" é uma descrição de alguém cuja fala não faz sentido e é uma coleção de sons animalescos. Muitas tribos adotaram atitude similar para com os estranhos – não conhecendo sua língua, pensa-se que eles não a têm, logo não os consideram como seres humanos. Assim, por sinal, as tribos eslavas eram chamadas "os germanos" ou "burros", pois não sabiam a língua russa.

Os antigos persas com a reivindicação de civilização para a religião universal mazdeana, expressaram isso ainda mais claramente: a divisão de Iran (povo) e Turan (demônios) foi estabelecida no nível das religiões, cultos, rituais e ética. Chegou-se ao ponto de conexões endógamas absolutas e à normalização do incesto – mas o espírito solar dos Iranianos (Ahura Mazda) não foi profanado pela mistura com os filhos de Angra Manyu.

O Judaísmo como religião global que reivindica universalismo e fundou a base teológica do monoteísmo – o Cristianismo e o Islã construíram várias civilizações simultaneamente – até hoje é praticamente restrita a nível étnico e ao código tribal da *“Halacha”.*

Tribos são baseadas na iniciação, durante a qual o neófito é informado sobre a base da mitologia tribal. No nível da civilização, a mesma função é realizada pelas instituições religiosas e em tempos mais recentes – por um sistema de educação universal, claramente ideológico. Os mitos aprendidos pelos neófitos modernos estão em circunstâncias diferentes e outros contextos, mas seu significado funcional continua o mesmo e a validade lógica (dada a análise freudiana das atividades repressivas do intelecto e do ego) não está muito longe das lendas.

Resumidamente, até uma rude desconstrução da "civilização" mostra que a alegação de superação das fases prévias não é mais que uma ilusão e que grandes e "desenvolvidos" grupos de pessoas unidas na "civilização" atualmente repetem o comportamento e sistema de valores dos "selvagens". Daí as crescentes e inacabáveis guerras, padrões duplos na política internacional, paixões desenfreadas na vida

privada, sempre quebrando os códigos ético-normativos da sociedade moderada e racional, aparecem. Desenvolvendo a ideia de "bom selvagem" de Rousseau (que criticou fortemente a civilização como fenômeno e considerava-a como sendo fonte de todo mal), podemos dizer que o assim chamado "homem civilizado" é um "selvagem feio", um "barbáro" corrompido e pervertido.

ATUALMENTE O ENTENDIMENTO SINCRÔNICO E PLURAL DA "CIVILIZAÇÃO" PREVALECE

Com estas colocações preliminares podemos finalmente ir para o que implicamos hoje no conceito de "civilização", quando desenvolvemos a tese de Huntington sobre o "choque de civilizações" ou criticamos ele junto com o antigo presidente iraniano Khatami, insistindo em um "diálogo de civilizações".

O fato da inexistência de consenso no uso do termo "civilização" claramente indica que a interpretação estadial (puramente historicista e progressista) do conceito que prevaleceu na modernidade e foi comum na primeira metade do séc. XIX e XX, agora obviamente perdeu sua relevância.

Parece que atualmente, apenas conservadores talvez oponham "civilização" e "barbárie", presos no *Nouveau Compte* acrítico, ou nas pesquisas de Bentham. Embora instrumentalmente, na análise histórica do termo, seja razoável usar "civilização" para descrever tipos de sociedades antigas, mas seria um esforço ideológico usá-la para descrever a civilização global, ainda mais se comparada com uma rede global (de barbarismo e selvageria). O universalismo, o desenvolvimento sustentável e a unidade antropológica da história humana – todos eles têm sido questionados a nível filosófico.

Levi-Strauss com sua pesquisa em antropologia estrutural, com base em um rico material etnográfico e mitológico colhido nas tribos da América do Norte e do Sul, mostrou convincentemente que o sistema conceitual e mitológico das sociedades mais "primitivas" na sua complexidade e riqueza de cores, conexões e diferenciações funcionais não é inferior ao dos países mais civilizados.

No discurso político, os "benefícios da civilização" são ainda amplamente discutidos, mas isso já parece um anacronismo. Enfrentamos tal onda de ignorância acrítica quando reformistas liberais tentaram apresentar a história da

Rússia como uma corrente contínua de persistência ante a barbárie. Porém, não foi apenas o resultado da indução de redes de influência, mas também uma forma de “culto à carga” russo: o primeiro *McDonald's*, bancos privados, filmes e bandas de rock na televisão soviética são percebidos como "objetos sagrados".

Exceto por essas marcas promocionais ou pelo retardo incurável até mesmo em relação a uma familiaridade remotamente colorida com a filosofia moderna, mas não em contrariedade ao discurso dominante, o conceito de civilização é tratado sem nenhuma carga moral, mas sim como um termo técnico e implica não algo oposto a "barbárie e selvageria", mas a outra "civilização".

No artigo de Huntington citado acima, não existe uma palavra sobre a "barbárie", ele fala exclusivamente sobre as fronteiras, estrutura, fricções e diferenças entre diferentes civilizações, opondo uma a outra. Essas características não são apenas sua posição, ou uma linha que volta até Toynbee, que é seguida por Huntington. O uso desse termo em um contexto moderno implica um pluralismo deliberado e pesquisa comparativa e adequativa. Isso afeta diretamente o criticismo filosófico e o repensamento do Moderno levado de diferentes

maneiras através do séc. XX.

Então, se descartarmos a recorrência do liberalismo acrítico e a defesa pró-americana tacanha e ingênua (ou mais – Atlantista), veremos que hoje o termo "civilização" na análise operacional e política atual é usado principalmente sincronicamente e funcionalmente para denotar áreas geográficas e culturais amplas e estáveis, unidas em torno de um espírito, valores, estilo, atitudes psicológicas e experiências históricas comuns.

Civilização no contexto do séc. XXI significa exatamente isso: uma área de influência enraizada e estável de algum estilo sociocultural, às vezes (mas não necessariamente) coincidente com as grandes religiões. Além disso, o desenho político dos segmentos individuais pertencentes à civilização pode ser bem diferente: civilizações são geralmente maiores que um único Estado e podem consistir de vários ou muitos países, além disso, as fronteiras de algumas civilizações passam dentro de um país, dividindo-o em partes.

Antigas "civilizações" geralmente coincidiam com impérios que eram de alguma forma, politicamente unidos, mas agora suas fronteiras são linhas invisíveis sobrepondo

irrelevantemente as fronteiras administrativas. Alguns destes Estados eram parte de algum império unificado (como o Islã que se espalhou quase por todo lugar pela conquista dos Árabes, que construíram o califato universal). Outros não conheciam um Estado central, mas eram unidos entre si de maneira diferente – religiosamente, culturalmente ou racialmente.

A CRISE DOS MODELOS CLÁSSICOS DA ANÁLISE HISTÓRICA (CLASSE, ECONÔMICA, LIBERAL, RACIAL)

Então estabelecemos que no uso do termo "civilização" no séc. XX e na crítica da modernidade houve uma mudança qualitativa na direção de uma pluralidade sincrônica. Mas podemos dar mais um passo e tentar entender por que, de fato, esse uso se tornou tão relevante atualmente? De fato, anteriormente o conceito de civilização não foi sujeito de problematização deliberada e apenas classes acadêmicas humanitárias poderiam pensar por meio dessas categorias. Na ciência e no discurso político outras atitudes dominaram, como

a econômica, nacional, racial, de classe e social. Hoje, observamos que pensar economicamente, falar sobre Estado nacional e interesses nacionais, e mais ainda colocar no centro da análise atitudes classistas ou raciais, é cada vez menos aceito. Por outro lado, raramente qualquer discurso de um político é feito sem mencionar a palavra "civilização" e certamente em todo texto analítico este termo é talvez o mais comum.

Huntington tentou "civilizar" a principal característica da análise política, histórica e estratégica. Vamos obviamente pensar "civilizadamente".

Aqui devemos prestar atenção para o fato do que significa verdadeiramente a palavra “civilização” nas versões clássicas do discurso político. Falar seriamente sobre raça não é provável depois da trágica história do fascismo europeu. Análise de classe se tornou irrelevante depois do colapso do bloco soviético e da União Soviética.

Pode parecer que o único paradigma da ciência política é o liberalismo. Isso criou a impressão de que as fronteiras dos Estados homogêneos, essencialmente liberal-democratas não mais enfrentam nenhum outro sistema que possa alegar uma alternativa global (depois da queda do Marxismo), e logo seriam abolidas, para que fossem criados um governo global e um

Estado mundial, uma economia de mercado homogênea, com democracia parlamentar (Parlamento Mundial), sistema liberal de valores e informação tecnológica e de infraestrutura comuns. Uma imagem do "maravilhoso novo mundo" foi feita em 1990 por Francis Fukuyama, no livro programático (e seu primeiro artigo), "Fim da História". Fukuyama pôs fim ao desenvolvimento da interpretação estadial do conceito de "civilização": o fim da história, de acordo com sua versão, significa que a "barbárie" foi finalmente derrotada pela civilização em todas suas formas e variações.

Foi Fukuyama quem discutiu com Huntington, sugerindo como argumento principal que o fato do fim do conflito entre as duas claramente definidas ideologias da Modernidade (marxismo e liberalismo) não significa a automática integração da humanidade em uma utopia liberal unificada, pois as estruturas formais dos Estados Nacionais e dos campos ideológicos estavam fundados sobre profundas placas tectônicas – como em um tipo de continentes do inconsciente coletivo, os quais, como se deu, de modo algum foram superados pela modernização, colonização, ideologia e educação e continuam a predeterminar os aspectos mais importantes da vida – incluindo a política, a economia e a

geopolítica- em um segmento particular da sociedade, dependendo do pertencimento a uma civilização.

Em outras palavras, Huntington propôs introduzir o conceito de "civilização" como conceito ideologicamente fundamental, designado para substituir não apenas a análise de classe, mas também a utopia liberal, seriamente e acriticamente absorvendo a propaganda demagógica da Guerra Fria, e por sua vez, se tornando sua vítima. Capitalismo, liberalismo de mercado, democracia parecem universais e comuns apenas em aparência. Cada civilização interpreta erroneamente o conteúdo de seus modelos inconscientes, onde religião, cultura, língua, psicologia jogam um papel importante, às vezes considerável. Neste contexto, a civilização ganha central importância na análise política, movendo-se para o primeiro plano, substituindo a *"Vulgata"* de clichês liberais. O desenvolvimento dos anos 90 mostrou que Huntington estava mais perto da verdade e Fukuyama foi forçado e revisar suas visões reconhecendo que ele obviamente se apressou. Mas esta revisão da tese de Fukuyama sobre o "fim da história" requer uma consideração mais cuidadosa.

UTÓPICOS LIBERAIS VOLTAM ATRÁS: CONSTRUÇÃO DO ESTADO

O fato é que Fukuyama, analisando as inconsistências de suas previsões sobre o "fim da história" através do prisma da vitória global do liberalismo, ainda tentou ficar dentro da lógica que ele originalmente criou. Consequentemente, ao mesmo tempo ele teve de checar a realidade ("reconciliação com a realidade"), evitando reconhecer que seu oponente, Huntington, estava certo – e por todas as aparências a previsão de Huntington estava mais perto da verdade.

Fukuyama então fez a seguinte abordagem conceitual: ele propôs adiar o fim da história por tempo indefinido e fortalecer as estruturas sociopolíticas, que eram o núcleo da ideologia liberal em estágios anteriores. Fukuyama colocou então sua nova tese – "construção do Estado".

Como um estágio intermediário do movimento para o Estado global e governo mundial, ele sugeriu fortalecer os Estados com economia liberal e sistema democrático, de modo a preparar o terreno para a vitória final do liberalismo global e da globalização. Esta não é uma rejeição da perspectiva, mas simplesmente um adiamento com uma proposta concreta sobre um estágio relativo.

Fukuyama não fala quase nada sobre o conceito de "civilização", mas tendo sempre em mente a tese de Huntington, indiretamente responde: o desenvolvimento sustentável dos Estados nacionais, que foi esmagado na era do colonialismo, e na era dos movimentos de liberação nacionais e na era de confrontação ideológica entre dois campos, - agora deve seguir propriamente. Isso levará gradualmente ao fato de que diferentes sociedades, que tomaram o mercado, democracia e direitos humanos, acabarão com os remanescentes do inconsciente, e prepararão um caminho mais seguro (que agora) para a globalização.

O MUNDO COMO REDE (POR THOMAS BARNETT)

Há uma nova edição de uma teoria puramente globalista, apresentada pelos trabalhos de Thomas Barnett em ciência política americana e análise de política internacional. O significado desse conceito apela para o fato de que o desenvolvimento tecnológico cria uma divisão zonal de todos os territórios do mundo em três regiões: a zona central (centro), a zona de conectividade (zona de conexão) e a zona desconectada

(zona sem conexão). Barnett acredita que os processos de rede penetram livremente através das fronteiras dos Estados e civilizações, e de algum modo estruturam o espaço estratégico do mundo. Os Estados Unidos e União Europeia formam o centro, onde todos os códigos de novas tecnologias e centros de decisão estão concentrados. Na zona de conexão, está a maioria dos outros países, condenados a uma atitude de "usuários" das redes (eles são forçados a consumir tecnologias prontas e a se adaptar às regras produzidas pelo centro). Países e forças políticas que estão em direta oposição aos Estados Unidos, ao Ocidente e à globalização pertencem a "zona sem conexão". Para Thomas Barnett (e D. Bell) "tecnologia – é destino" e ela incorpora a quintessência da civilização, entendida tecnicamente, quase como Spengler fez, mas com sentido positivo.

A VISÃO AMERICANA DA ORDEM MUNDIAL (TRÊS VERSÕES)

Na análise política americana – e devemos admitir que eles ditam o tom nessa área – coexistem três conceitos de seleção de sujeitos no mapa mundial. Globalismo e civilização

(singular), no espírito do Fukuyama inicial, são refletidas na construção de Burnett. Aqui o sujeito é centro, o resto é sujeito de administração externa – isto é, de subjetificação e dessoberanização. O próprio Fukuyama, analisando criticamente suas anteriores colocações otimistas, ocupa uma posição intermediária, insistindo que o sujeito deveria continuar nos "Estados Nacionais", que o desenvolvimento deve preparar uma base mais sólida para o futuro da globalização.

Finalmente, Huntington e seus apoiadores acreditam que as civilizações – são realidades muito profundas e severas que podem ser atores globais em uma situação em que os velhos modelos ideológicos entraram em colapso e o Estado-nação está rapidamente perdendo sua real substância de soberania sob a influência de algumas dimensões efetivas da globalização. Mas a própria globalização, quebrando as velhas barreiras, não consegue penetrar profundamente em sociedades tradicionais com componentes estáveis. É significativo que a tese de Huntington captura aquela força que procura escapar da globalização, ocidentalização e hegemonia americana, de modo a preservar e reforçar as identidades tradicionais. Mas em vez do catastrófico discurso de "choque" e "conflito" de civilizações de Huntington, eles começam a falar

sobre "diálogo". Mas este nuance moralista não deve nos enganar sobre a tarefa daqueles que geralmente adotam o modelo de Huntington. Antes de tudo, eles são como o Khatami iraniano. "Choque" ou "diálogo" – é uma questão secundária e o consenso principal de que "civilização" é agora o principal sujeito da análise da política internacional é muito mais importante. Em outras palavras, diferente dos globalistas e maximalistas (como Barnett) e de liberais-estatistas moderados, apoiadores do método civilizado explicitamente ou implicitamente tomam posição em abordagens filosóficas estruturalistas para entender o processo global.

Declarar a civilização como sujeito principal e atriz da política mundial é o curso ideológico mais promissor para aqueles que querem estimar o estado real das coisas na política mundial, para aqueles que buscam encontrar uma ferramenta adequada para generalizações da ciência política de uma nova era – a era do pós-modernismo, para aqueles que buscam defender sua própria identidade em tempos de confusão progressiva, assim como de ataques do mundo real, da rede da globalização. Em outras palavras, apelar para a civilização permite preencher organicamente o vácuo criado depois da crise histórica de todas as teorias que se opunham ao

liberalismo e depois da crise interna do próprio liberalismo, incapaz de lidar com a tutela do espaço mundial moderno – e isso pode ser provado pela desafortunada experiência da utopia de Fukuyama. Civilização como conceito, interpretada no contexto filosófico contemporâneo, é o centro de uma nova ideologia. Essa ideologia pode ser definida com multipolaridade.

LIMITAÇÃO DO ARSENAL IDEOLÓGICO DOS OPONENTES DA GLOBALIZAÇÃO E O MUNDO UNIPOLAR

A oposição ao Globalismo, que está se declarando em todos os níveis e todos os lugares do mundo, não formou um sistema específico de crenças ainda. E esta é a fraqueza do movimento antiglobalização – ele não é sistematizado, falta harmonia ideológica, nesse sistema elementos fragmentários e caóticos dominam e geralmente representam uma vaga mistura de anarquismo e esquerdismo irrelevante, ecologismo e até outras ideias mais extravagantes e marginais.

Os perdedores da *“Hizma”* ocidental estariam marcados para desempenhar o papel principal. Em outros casos a globalização encontra resistência dos Estados-nação que não

querem transferir sua soberania a um controle externo.

Finalmente, representantes das religiões tradicionais, defensores de identidades regionais e étnicas (especialmente no mundo islâmico) resistem ativamente ao globalismo e a seu código Atlantista Ocidental liberal-democrata com sua rede e sistema de valores (individualismo, hedonismo, laicismo). Os três níveis existentes de oposição ao globalismo e à hegemonia americana não podem liderar uma estratégia comum e uma ideologia coerente que uniria as várias e espalhadas forças, geralmente diferentes em tamanho. O movimento antiglobalização sofre da "doença de infância do esquerdismo" e foi bloqueado por uma série de derrotas dos movimentos esquerdistas nas décadas recentes.

Os Estados-nação geralmente não têm escala suficiente para desafiar o poder altamente tecnológico do Ocidente, e suas elites políticas e econômicas estão muitas vezes envolvidas em projetos transnacionais.

Ainda que algumas vezes movimentos locais, étnicos e religiosos possam enfrentar a globalização efetivamente, ao mesmo tempo estão muito desarticulados para mudar a tendência básica do mundo ou mesmo mudar seu rumo.

O SIGNIFICADO DO CONCEITO "CIVILIZAÇÃO" COMO OPOSIÇÃO AO GLOBALISMO

Em tal situação a "civilização" parece ser uma verdadeira panaceia e uma categoria fundamental para a organização de um projeto alternativo pleno no mundo.

Se colocarmos esse conceito nos holofotes, podemos encontrar a base para uma união harmoniosa de forças governamentais, públicas, sociais e políticas em um sistema.

Levando a pluralidade de civilizações em conta, podemos unir povos, comunidades religiosas e étnicas vivendo em diferentes Estados, para oferecer a eles uma ideia geral centralizada (dentro de uma civilização particular) e deixando uma vasta possibilidade de seleção para encontrar aí a própria identidade, permitindo uma existência consistente de outras civilizações que diferem em pontos-chave.

E essa perspectiva não leva necessariamente ao "conflito de civilizações", contrariando Huntington. Conflitos e alianças são possíveis aqui. O mundo multipolar que surge nesse caso, criará pré-requisitos reais para a continuidade da

história política da humanidade, adotando uma diversidade regulatória de sistemas religiosos, econômicos, culturais, sociopolíticos e de valores.

De outro modo, uma simples e esporádica resistência ao globalismo no nível local ou por parte da massa antiglobalização ideologicamente amorfa (no melhor dos casos) vai simplesmente adiar o "fim", mas não será uma alternativa viável.

Para o "*Grande Espaço*"

Fazer da civilização um sujeito na política mundial do séc. XXI permitirá a "globalização regional" – uma união de países e nações pertencendo à mesma civilização. Isso levará a vantagem da inclusão social, mas não com respeito a todos sem distinção, mas primeiramente para aqueles que pertencem ao tipo comum da civilização.

Um exemplo dessa integração em uma nova entidade política é a União Europeia. Ela é o protótipo de uma "globalização regional" que inclui os países e culturas que compartilham a uma cultura, história e sistema de valores comum.

Mas, reconhecendo o direito dos europeus formarem uma nova entidade política baseada em suas diferenças civilizacionais, é natural assumir processos similares na civilização Islâmica e na China, Eurásia, América Latina e África.

Na ciência política posterior a Carl Schmitt, é comum chamar todos os projetos similares de integração como "integração de grandes espaços". Na economia, Friedrich von List, ainda antes de Schmitt, compreendeu teoricamente e com grande sucesso na prática, sendo o criador do modelo de "União Aduaneira" alemã. O "Grande Espaço" é outro nome para o que chamamos de "civilização" no seu sentido geopolítico, cultural e espacial. O "Grande Espaço" difere dos atuais Estados-nação precisamente por que é construído na base de um sistema de valores e relações históricas comuns, e combinam vários ou mesmo muitos diferentes Estados com um "destino comum".

Em vários grandes espaços o fator de integração pode variar – em algum será a religião, outros uma origem étnica comum, outros uma forma cultural comum, em outros o tipo sociopolítico ou a localização geográfica.

O seguinte precedente é importante: a criação da União

Europeia mostra que a incorporação do "grande espaço" na prática, a transição do estado para uma educação supranacional, construído na base de uma comunidade civilizada, é possível e se desenvolve positivamente na realidade.

LISTA DE CIVILIZAÇÕES

Diferentemente dos Estados-nação, ainda podemos discutir sobre o número e fronteiras das civilizações. Huntington identifica as seguintes:

1) Ocidental;

2) Confuciana (Chinesa);

3) Japonesa;

4) Islâmica;

5) Hindu;

6) Eslavo-Ortodoxa;

7) Latino-americana e possivelmente;

8) Africana.

Porém, várias ideias são questionadas. Na Civilização Ocidental, Huntington inclui os Estados Unidos (com o Canadá) e a Europa. Historicamente isso é verdade, mas atualmente, de um ponto de vista geopolítico, eles formam na relação entre si dois "grandes espaços" diferentes e seus interesses estratégicos, econômicos e até geopolíticos divergem mais e mais.

A Europa tem duas identidades – "atlantista" (que pode ser definida com a Europa e América do Norte) e "continental" (que tende, pelo contrário, a não ser somente o trampolim militar do "grande irmão" norte-americano, mas a conduzir uma política independente e voltar a fazer da Europa um ator independente).

O euroatlantismo tem sua base no Reino Unido e nos países da Europa Oriental (direcionados pela russofobia) e o eurocontinentalismo tem sua base na França e Alemanha, com apoio da Espanha e Itália (a clássica Velha Europa). A Civilização em todos os casos é uma, nomeadamente a Ocidental, mas falando de "grande espaço" devemos admitir que possa ser organizado de forma diferente.

É razoável relacionar a civilização eurasiana com a

civilização eslavo-ortodoxa, que organicamente, históricamente e culturalmente incluem não somente os eslavos, e não apenas ortodoxos, mas também outros grupos étnicos (incluindo turquícos, caucásicos, siberianos etc) e uma considerável parte da população que professa o Islã.

O mundo Islâmico, claro, unido religiosamente e com uma crescente consciência de sua identidade, no entanto, é dividido em vários "grandes espaços" – o "mundo Árabe", a "zona continental do Islã" (Irã, Afeganistão e Paquistão) e a região do Pacífico com influência muçulmana.

Um lugar especial nessa situação pertence à África Muçulmana, assim como as crescentes comunidades muçulmanas na Europa e América. E ainda, Islã é civilização, mais e mais consciente de suas peculiaridades e distinções das outras civilizações – e primariamente da civilização ocidental liberal, que está ativamente atacando o mundo Islâmico no curso da globalização.

É difícil estabelecer as fronteiras entre as zonas de influência das civilizações chinesa e japonesa no Pacífico, cuja identidade civilizacional continua aberta.

E claro, é difícil falar da consciência geral dos habitantes

da África, ainda que o futuro essa situação possa mudar, pois este processo tem pelo menos dois precedentes históricos: A Liga das Nações Africanas e os ideais Pan-Africanos.

A reaproximação dos países latino-americanos é evidente, mas dada a pressão norte-americana nos últimos anos, não podemos falar em nenhum processo de integração ali.

Não existem obstáculos significativos para a integração do espaço eurasiano ao redor da Rússia, pois estas áreas foram por séculos, integradas politicamente, culturalmente, economicamente, socialmente e psicologicamente.

A fronteira ocidental da civilização Eurasiana é em algum lugar ao leste da fronteira ocidental da Ucrânia, fazendo esse Estado ser frágil e insustentável.

A enumeração de civilizações, de fato, nos dá uma ideia do numero de polos em um mundo multipolar. Todas elas – exceto o Ocidente – estão em estado potencial, mas ao mesmo tempo, cada uma destas civilizações tem condições sérias de se mover em rumo à integração e a formação de grandes atores na história do séc. XXI.

O IDEAL MULTIPOLAR

A ideia de um mundo multipolar, onde o número de polos e civilizações é o mesmo, oferecerá para a humanidade uma grande gama de alternativas culturais, filosóficas, sociais e espirituais.

Teremos um modelo com a presença de um "universalismo regional" em um "grande espaço" particular que dará a um grande número e segmentos significativos da humanidade as dinâmicas sociais necessárias (isso é típico para a globalização e abertura), mas desprovido dos defeitos que o globalismo trouxe em escala planetária.

Porém, o regionalismo também pode se desenvolver nesta situação assim como em comunidades locais, étnicas e religiosas, desde que a pressão unificadora inerente aos Estados-nação se enfraqueça significativamente (vemos na UE, onde a integração contribuiu substancialmente para o desenvolvimento das comunidades locais e das assim chamadas euroregiões).

Além de tudo isso, podemos finalmente resolver a contradição fundamental entre exclusivismo e inclusivismo da

identidade "imperial": o planeta não aparece como uma única "ecúmene" (com a unidade deste "racismo cultural" na distribuição de títulos de "nações civilizadas", e pelo contrário, "bárbaras" e "selvagens"), mas como vários "ecúmenes", vários "universos", que vivem segundo seu próprio passo, no seu contexto, com seu tempo, sua consciência e seu inconsciente durante várias gerações.

É impossível dizer agora que relações existirão entre elas. Talvez tanto o diálogo como o confronto terão lugar. Mas uma coisa tem grande importância: a história vai continuar e removeremos o impasse histórico fundamental, onde fomos trazidos pela crença cega no progresso, na racionalidade e no desenvolvimento progressivo da humanidade.

Com o tempo algo está mudando no homem, mas algo é eterno e imutável. A Civilização pode seriamente diluir tudo em seu lugar.

A razão e seus sistemas filosóficos, político, social e econômico se desenvolverão de acordo com suas leis, e o inconsciente coletivo será capaz de manter seus arquétipos e sua base intocável.

E em toda civilização, racionalidade e inconsciente são

livres para afirmar seus próprios padrões, mantê-los fiéis, fortalecê-los ou modificá-los.

Não existirá padrão universal – nem material nem espiritual. Cada civilização finalmente proclamará que ela própria é uma medida das coisas. Em alguns lugares a medida será o homem, em outros – religião, em outros – ética, em outros – a matéria.

Mas para realizar este projeto temos que enfrentar muitas brigas. Antes de tudo, é necessário enfrentar o principal inimigo – Globalismo e o desejo do polo Ocidental Atlantista de mais uma vez impor a todos os povos e culturas do mundo sua hegemonia.

Apesar das observações profundas e verdadeiras dos melhores intelectuais, muitos do *establishment* político nos Estados Unidos usam o termo "civilização" no singular, implicando "civilização Americana".

Este é o verdadeiro desafio para o qual todos nós, todas as nações do mundo e especialmente a russa, devem dar uma resposta adequada.

Capítulo 13 - A Transformação da Esquerda no Século XXI

Filosofia da Esquerda em crise

O dia atual não dá oportunidade para falar de qualquer espaço estritamente definido para qualquer projeto esquerdista (social, socialista ou comunista), se comparado com o contraste da situação que por um século predominou no campo das ideias e projetos políticos. O caso é que o movimento esquerdista, as ideias esquerdistas, a filosofia esquerdista e a política de esquerda viram uma crise fundamental de expectativas. Primeiramente, ela foi causada pelo colapso da União Soviética e pela desintegração do campo socialista bem como pelo declínio de influência e prestígio do marxismo europeu, que virtualmente se tornou por certo período de tempo, uma "ideologia suplente" na Europa Ocidental.

Porém, o projeto de esquerda mesmo em seus melhores dias não era uniforme e universal. O destino da implementação das ideias de esquerda em uma prática

política específica de diferentes nações demonstrou que mesmo a partir de um ponto de vista puramente teórico há diversas tendências principais dentro da própria filosofia de esquerda que devem ser estudadas separadamente.

Inicialmente, a filosofia esquerdista era considerada como sendo uma crítica fundamental, unificada e sistematizada do capitalismo liberal. Em meados do século XX um fenômeno como a crítica sistemática do projeto esquerdista emergiu (tanto dos liberais – Hayek, Popper, Aron, etc, e dos neomarxistas e marxistas freudianos). Escolas filosóficas fizeram o mesmo à ideologia esquerdista que o projeto esquerdista fez ao capitalismo liberal 100-150 anos atrás.

Três Variedades da Ideologia da Esquerda

Desde a perspectiva da experiência histórica hodierna, há três tendências básicas na filosofia política esquerdista, que ou continuam projetos ideológicos prévios em uma nova fase, ou reconsideram o passado, ou sugerem algo radicalmente novo. Isto é:

- Velhos Esquerdistas ("*Vetero-Gauchiste*": "vetero" (*veterano*) – velho e "*gauchiste*" – "esquerda" (francês));
- Nacionalistas de Esquerda ("Nacional-Comunistas", "Nacional-Bolcheviques" e "Nacional-Esquerdistas");
- Novos Esquerdistas ("Neoesquerdistas", "Pós-modernistas").

As primeiras duas tendências têm existido desde o fim do século XIX e ao longo do século XX e em alguma medida elas estão presentes no mundo atual. A terceira tendência apareceu nas décadas de 50 e 60. Ela se desenvolveu a partir da crítica dos Velhos Esquerdistas e gradualmente se formou em um conceito pós-modernista, o qual em grande medida influenciou a estética, a estilística e a filosofia da sociedade ocidental moderna.

- Velhos Esquerdistas hoje (encruzilhada da ortodoxia, perspectivas estratégicas evolutivas e revisionismo pró-liberal);

- Velhos Esquerdistas atuais estão divididos em diversas direções:
- Marxistas Ortodoxos;
- Social-democratas;
- Pós-Social-democratas (defensores da “Terceira Via”, segundo Giddens).

MARXISTAS ORTODOXOS EUROPEUS

A inércia preserva sua existência nos países europeus, nos EUA e no Terceiro Mundo onde eles continuam a se apegar às fundações básicas da doutrina marxista. Muitas vezes estando politicamente incorporados em partidos comunistas eles professam sua ideologia relevante. Geralmente, estes marxistas ortodoxos mitigam suavemente (no espírito do eurocomunismo) o radicalismo da doutrina marxista e rejeitam o apelo pelo levante social e pelo estabelecimento da ditadura do proletariado. O movimento trotskista (Quarta Internacional) provou ser a forma mais estável da Ortodoxia Marxista, na medida em que ela

praticamente não foi afetada pela queda da URSS e pelo colapso do sistema soviético, já que ela inicialmente se manteve em críticas duras do regime soviético.

Tipicamente, os seguidores mais ortodoxos de Marx podem ser encontrados nos países que não passaram por qualquer revolução proletária socialista, enquanto o próprio Marx previu que deveriam ser os países mais industrializados com uma economia capitalista estável aqueles nos quais as revoluções estavam destinadas a ocorrer. O marxismo europeu em certa medida suportou o fato de que as visões marxistas não foram implementadas nos países em que elas deviam, segundo toda a lógica, mas ao contrário onde elas (estritamente segundo Marx e Engels) não tinham a menor chance. Essa versão de Velhos Esquerdistas rejeita a experiência soviética como um exagero histórico e não acreditam no sucesso das previsões marxistas. Porém, ela continua a sustentar suas crenças como adesão a um "sentimento moral" e a uma "tradição ideológica" ao invés de realmente esperar uma revolta do proletariado (que parece não existir enquanto classe no mundo ocidental moderno – nesse sentido ela se fundiu com a pequena-burguesia).

O principal defeito dos marxistas ortodoxos ocidentais é que eles continuam a usar termos da sociedade industrializada, enquanto a sociedade euro-ocidental e particularmente a americana já passaram a uma nova fase – a fase da sociedade pós-industrial (de informação). E ela não foi mencionada por nenhum dos clássicos marxistas, exceto por uma vaga intuição do jovem Marx sobre "a dominação real do capital". Esta – na ausência ou em caso da derrota das revoluções socialistas – pode substituir a "dominação formal do capital", inerente na fase industrializada. Porém, os marxistas ortodoxos, via de regra, não tem interesse ou foco nessas menções fragmentárias.

Gradualmente, o discurso dos Velhos Marxistas perde seu sentido prognóstico e politológico. Portanto, é impossível apresentar essas ideias como um "projeto" – um "projeto esquerdista". Ao mesmo tempo sua crítica do sistema capitalista, suas visões éticas, sua solidariedade com os despossuídos, bem como sua crítica do liberalismo podem despertar algum interesse e simpatia. Quase todos os aderentes dessa direção ideológica desconfiam de outras forças antiliberais, estão fechados para o diálogo e se degeneram em uma seita.

SOCIAL-DEMOCRATAS EUROPEUS

Os social-democratas europeus são um pouco diferentes dos comunistas ortodoxos. Essa tendência política se separou do marxismo, e desde o tempo de Kautsky ela escolheu a via evolucionária ao invés da revolucionária, rejeitando o radicalismo e objetivando construir a influência da esquerda (justiça social, Estado de Bem-Estar Social – Estado-Providência e daí em diante) por meios políticos e através de movimentos sindicais organizados. Essa versão dos Velhos Esquerdistas alcançou resultados proeminentes nos países europeus e determinou a aparência social e política da sociedade europeia – diferentemente da sociedade americana na qual por contraste domina um modelo direitista liberal.

Atualmente, o sentido da tendência socialdemocrática dos Velhos Esquerdistas se resume a um número de teses econômicas, opostas às tendências liberais. Os socialdemocráticos defendem:

- Imposto de renda progressivo (liberais defendem uma alíquota proporcional);

- Nacionalização dos grandes monopólios (liberais – privatização);
- Atribuir maior responsabilidade ao Estado no setor privado;
- Saúde, educação e aposentadoria gratuitas (liberais – redução da intervenção do Estado na economia, saúde privada, educação privada e planos de aposentadoria privada).

Os social-democratas tentam implementar essas demandas através de mecanismos eleitorais parlamentaras e se confrontados com situações críticas através da mobilização de sindicatos e organizações públicas até a realização de greves.

É significativa que os social-democratas usem *slogans* libertários (não confundir com liberais!):

- Legalização das drogas leves;
- Proteção de minorias sexuais e étnicas e dos casamentos homossexuais;

- Extensão dos direitos civis e liberdades individuais
- Ecologia;
- Mitigação da legislação (abolição da pena de morte), etc.

Para social-democratas clássicos é mandatório combinar exigências econômicas de esquerda (justiça social, papel crescente do Estado) com extensão dos direitos civis e liberdades individuais (“direitos humanos”), desenvolvimento democrático, internacionalismo (hoje é aceito falar em “multiculturalismo” e “globalização”).

O projeto dos social-democratas clássicos dirigido ao futuro consiste em continuar essa política de passos concretos na evolução sociopolítica e discutir tanto com liberais (sobre economia) e nacional-conservadores (sobre política). Além disso, social-democratas clássicos normalmente defendem:

- Progresso;
- Luta contra preconceitos arcaicos e religiosos;

- Ciência e cultura.

Não obstante, não há elaborações teóricas sérias em relação às novas condições da sociedade pós-moderna e não há quase nenhuma crítica do marxismo clássico ou tematização do capitalismo em sua nova fase histórica (diferentemente dos pós-modernistas e "Novos Esquerdistas").

SOCIALISTAS DE "TERCEIRA VIA"

Há outra versão dos Velhos Esquerdistas – social-democratas que diante da popularidade crescente das ideias liberais nos anos 90 e na primeira década do novo milênio decidiram estabelecer um compromisso com o Liberalismo. Teóricos dessa tendência (particularmente, um inglês chamado Antony Giddens) chamaram isso de "Terceira Via" – algo entre a socialdemocracia europeia clássica e o liberalismo americano (ou mais amplamente – anglo-saxônico).

Os defensores da "Terceira Via" sugerem encontrar um compromisso entre social-democratas e liberal-democratas com base em raízes comuns que se estendem desde o Iluminismo e a rejeição de ambos em relação ao conservadorismo e o extremismo de esquerda. A plataforma acordada é baseada em concessões mútuas relativas a concordâncias concretas sobre em que medida os social-democratas concordam em reduzir as alíquotas tributárias progressivas, bem como os liberais – em reduzir as alíquotas tributárias proporcionais. Em relação aos direitos humanos, à garantia da proteção de minorias e ao multiculturalismo eles não têm discordâncias fundamentais (exceto para liberal-conservadores que combinam a ideia do imposto de renda proporcional com princípios conservadores de família, moral, religião, como os direitistas americanos – republicanos e "neocons").

Segundo Giddens, o objetivo da "Terceira Via" é fazer liberais e social-democratas cooperarem na construção da Comunidade Europeia baseada na extensão de liberdades, na preservação da propriedade privada pela variação da participação do Estado e por mecanismos de distribuição de renda em cada caso específico dentro de limites pré-

estabelecidos. Diferentemente dos social-democratas clássicos, sem mencionar os comunistas europeus, os defensores da “Terceira Via” simpatizam com os EUA e insistem na consolidação da comunidade atlântica (enquanto os esquerdistas, tanto velhos como novos, tendem a criticar duramente os EUA e a sociedade americana devido ao liberalismo, à desigualdade e ao imperialismo).

São os defensores da “Terceira Via” que são renegados dos movimentos esquerdistas, de fato. E apenas ex-trotskistas vão mais longe do que isso (os trotskistas americanos – os principais teóricos neoconservadores, e os trotskistas europeus, por exemplo, Barroso, o Presidente português da Comissão Europeia), que mudaram suas visões do comunismo extremista e do socialismo revolucionário para uma igualmente radical defesa do liberalismo, do mercado e da desigualdade econômica.

Os socialistas de “Terceira Via” veem o projeto da esquerda como a manutenção do *status quo.*

NACIONAL-COMUNISMO (PARADOXO CONCEITUAL, DISCREPÂNCIAS IDEOLÓGICAS, ENERGIAS SUBTERRÂNEAS)

O "Nacional Esquerdismo" deveria ser considerado um fenômeno muito especial. Diferentemente do marxismo ortodoxo e da social-democracia essa tendência tem sido pouco explorada e sua interpretação correta é uma tarefa do futuro. O caso é que o próprio "Nacional Esquerdismo" quase nunca faz propaganda de sua ideia nacional, a oculta ou até abertamente a critica. Consequentemente, o estudo do discurso aberto ou direto do movimento, partidos e regimes nacional-comunistas são dificultados devido ao fato de que as teses discursadas ou correspondem com a realidade apenas parcialmente, ou de jeito algum. Nós podemos encontrar o discurso nacional esquerdista realizado, aberto e integral apenas nas margens daqueles regimes e partidos políticos que de fato professam e implementam este mesmo modelo ideológico, e se recusam a admiti-lo. Portanto, o nacional esquerdismo evita a pesquisa racional frontal, preferindo manter metade desse fenômeno: "tudo que esteja conectado com o 'nacional'" – nas sombras.

Nacional-comunistas se consideram "apenas comunistas", "marxistas ortodoxos", que seguem estritamente as ideias clássicas marxistas. De modo a entender o que isso tudo significa é suficiente estabelecer o seguinte critério: somente passaram pelas revoluções socialistas (proletárias) aqueles países, que, segundo Marx, não estavam prontos para elas graças às seguintes razões:

- Estrutura agrária desses países;
- Subdesenvolvimento (ou mesmo ausência) de relações capitalistas;
- Pequeno número de proletariado urbano;
- Industrialização fraca;
- Preservação das condições básicas da sociedade tradicional (como resultado do fato de que estes países pertenciam à pré-modernidade).

Este é o paradoxo fundamental do marxismo: naqueles países em que o socialismo deveria ter vencido e onde as condições eram favoráveis, ele não venceu; ainda que

puramente a nível teórico seja nestes países que as tendências e partidos marxistas ortodoxos existiam e ainda existem. E eles venceram naqueles países em que, segundo Marx, eles não poderiam ter vencido. Os próprios comunistas vitoriosos – em primeiro lugar, os bolcheviques russos – fizeram o máximo para ocultar e maquiar essa óbvia discrepância nas previsões de seu professor, sem analisá-las conceitualmente. Ao contrário, eles preferiram ajustar voluntariamente a realidade a suas conclusões teóricas – ajustar a sociedade, a política e a economia para fazer com que elas artificialmente e mecanicamente concordem com critérios abstratos. Apenas observadores externos (simpatizantes ou críticos) notaram o caráter nacional-comunista das revoluções marxistas bem-sucedidas e reconheceram sua força motora e o fator que havia permitido seu sucesso e estabilidade dentro do elemento nacional arcaico, que foi mobilizado pelo marxismo como um mito escatológico nacionalmente interpretado. Um dos primeiros simpatizantes que notou isto foi Sorel, então – Ustrialov, Savistky, os alemães Niekisch, Petel, Lauffenberg, Wolfhaim, etc; da parte dos críticos – Popper, Hayek, Kon, Aron.

O nacional-comunismo predominou na URSS, na China comunista, na Coreia, no Vietnã, na Albânia, no Camboja e em um número de movimentos comunistas nos países do terceiro mundo – dos “Chiapas” mexicanos e do “Sendero Luminoso” peruano ao Partido dos Trabalhadores do Curdistão e ao socialismo islâmico. Elementos esquerdistas – socialistas – estão presentes no fascismo de Mussolini e no nacional-socialismo de Hitler, porém, nesse caso estes elementos são fragmentados, não-sistemáticos e superficiais; eles se constituíam mais em ideias marginais ou esporádicas (fascismo italiano esquerdista em sua fase futurista inicial e República Social Italiana, o nacional-socialismo anti-hitlerista de esquerda dos irmãos Strasser ou a organização anti-hitlerista clandestina dos nacional-bolcheviques Niekisch e Schulz-Boysen, etc.). Porém, poderia parecer que diante disso e por seu nome nós deveríamos incluir o nacional-socialismo nessa categoria, ainda assim não havia socialismo enquanto tal no nacional-socialismo – havia mais provavelmente estatismo multiplicado pelas invocações de energias arcaicas do *ethnos* e da “raça”. Porém, o bolchevismo soviético, que foi reconhecido pelo *smenavekhita* Nikolay Ustrialov como “nacional-bolchevismo”, de fato continha ambos os princípios:

social e nacional, ainda que este segundo não tivesse uma definição conceitual.

Até agora um grande número de movimentos políticos, por exemplo, na América Latina são inspirados por essa ideia-complexo; e regimes políticos em Cuba, Venezuela e Bolívia (Evo Morales é o primeiro líder latino-americano de origem indígena) ou Ollanta Humala, cujos seguidores quase tomaram o poder no Peru e outros movimentos nacional-comunistas, são realidades políticas completas. Seus sistemas estatais estão ou baseados neles ou isso bem pode ocorrer no futuro próximo. Quando o comunismo contém ideias de esquerda multiplicadas por energias nacionais (étnicas, arcaicas) e é implementado nos termos da sociedade tradicional ele tem chances reais. Efetivamente, isto é marxismo heterodoxo, um tipo de nacional-marxismo (independentemente de como ele se avalie). e aqueles países, nos quais todas as pré-condições clássicas para a implementação do comunismo (sociedade industrializada, indústria desenvolvida, proletariado urbano) estão presentes, não passaram pela revolução socialista (exceto pela efêmera República da Bavária), não estão passando por ela e, provavelmente, nunca passarão.

O significado do Nacionalismo de Esquerda (nacional-esquerdismo) consiste na mobilização de bases arcaicas (locais, via de regra) de modo a liberá-las na superfície e realizá-las na criatividade social e política. Aqui entra a teoria socialista que serve como um tipo de "interface" para estas energias, as quais sem o Socialismo permanecem como um fenômeno local; e graças ao Marxismo – ainda que entendido e interpretado de uma maneira específica – estas energias tem uma oportunidade de intercomunicação com fenômenos substancialmente similares, ainda que estruturalmente diferentes e até mesmo reivindicar universalidade e escopo planetário, transformando o Nacionalismo, aquecido pela racionalidade socialista, em um projeto messiânico.

A grande experiência da URSS demonstra o quão em larga escala uma iniciativa nacional-comunista pode ser, tendo criado quase por um século uma enorme dor de cabeça para todo o sistema capitalista global. E a China nas condições atuais, mais e mais focando no componente nacional de seu modelo social e político, prova que esta base, transformada no tempo adequado e de modo delicado, pode permanecer competitiva mesmo após o triunfo global do capitalismo liberal. Por outro lado, a experiência da Venezuela e da Bolívia

demonstra que os regimes nacional-comunistas aparecem hoje em dia e demonstram sua viabilidade mesmo diante de sérias pressões. A Coreia do Norte, o Vietnã e Cuba tem preservado seu sistema política desde os tempos soviéticos sem realizar quaisquer reformas de mercado como a China e sem perder terreno como a URSS.

Do ponto de vista teórico no caso do nacional-esquerdismo, nós lidamos com um marxismo que foi razoavelmente modificado no espírito de expectativas escatológicas arcaicas, de uma mitologia nacional profunda conectada com a espera pelo "fim do mundo" e com o retorno da "idade de ouro" (culto à carga, pré-milenialismo). A tese sobre a justiça e o "Estado da Verdade", que é uma base para a utopia socialista, é realizada religiosamente e desperta energias tectônicas fundamentais de um *ethnos*.

Possui o nacional-esquerdismo um projeto futuro? Não de forma completa, já que há um bom número de obstáculos:

- Um choque após o colapso do nacional-comunismo soviético (já na década de 20 os eurasianistas russos previram esse colapso a menos que as autoridades

soviéticas percebessem a importância do apelo direto ao elemento nacional e religioso);

- Ausência de conceitualização e racionalização do componente nacional em toda a ideia-complexo dos movimentos e ideologias Nacional-Comunistas (a maioria dos aderentes dessa direção ideológica se considera "apenas marxistas" e "socialistas");
- Comunicação institucional pobre entre círculos nacional-bolcheviques ao redor do mundo (não há praticamente nenhuma conferência séria e em grande escala, nenhuma revista teórica ou pelas permanecem razoavelmente marginais, nenhuma elaboração filosófica).

Não obstante, ao meu modo de ver, o nacional-esquerdismo pode ter um futuro global, na medida em que a maior parte dos segmentos humanos ainda não esgotaram suas energias arcaicas, étnicas e religiosas, diferentemente dos cidadãos do Ocidente modernista, iluminado e racional.

Novos Esquerdistas (antiglobalismo, rotas pós-modernas, labirinto de liberdades, ao advento da pós-humanidade)

Algo que hoje deve corresponder quase completamente com a combinação de palavras "projeto esquerdista" é chamado "neoesquerdismo" ou "pós-modernismo". Em todo o espectro de ideias esquerdistas no início do século XXI essa direção não apenas é a mais inteligente, mas também a mais pensada, intelectualmente regulada e sistematizada.

Os "novos esquerdistas" apareceram nas décadas de 50 e 60 na Europa na periferia dos esquerdistas marxistas, trotskistas e anarquistas. Marx era *sine qua non* para eles, porém, eles usavam ativamente outras fontes teóricas e filosóficas, e diferentemente dos "velhos esquerdistas" eles hesitantemente introduziram elementos emprestados em suas próprias teorias. Portanto, o marxismo se expandiu rapidamente nessa direção, se desenvolveu, estava constantemente justaposto a outros conceitos filosóficos, foi reconsiderado, sujeito a críticas – em outras palavras, se tornou objeto de reflexão concentrada. Essa atitude frouxa dos "novos esquerdistas" em relação ao marxismo gerou

resultados ambíguos: por um lado, ele foi diluído, por outro lado, foi significativamente modernizado.

Porém, os “novos esquerdistas” foram influenciados em grande medida pelos assim chamados “filósofos da suspeita” incluindo não apenas Marx, mas também Freud e Nietzsche. Através de Sartre, clássico dos “novos esquerdistas”, Martin Heidegger e a problemática existencialista influenciou profundamente o movimento esquerdista. O estruturalismo teve um impacto notável sobre ele – do principal teórico da linguística estrutural Ferdinand de Saussure a Lévi-Strauss. No sentido filosófico, os “novos esquerdistas” eram estruturalistas, porém, desde meados da década de 80 eles passaram ao “pós-estruturalismo”, desenvolvendo ainda mais esse impulso filosófico e começaram a criticar suas próprias perspectivas das décadas de 60 e 70.

Os “novos esquerdistas” abordaram o marxismo desde o ponto de vista estruturalista – eles consideraram a ideia de Marx sobre o impacto fundamental da infraestrutura (usualmente – a sociedade burguesa, oculta do reconhecimento ideológico) sobre a superestrutura a mais importante. A análise de Marx da ideologia como uma “falsa consciência” se tornou para os “novos esquerdistas” uma

chave para a interpretação da sociedade, da filosofia, do homem e da economia. Porém, eles descobriram a mesma abordagem dessa ideia com Nietzsche, que derivou todo este espectro de ideias filosóficas da "Vontade de Poder" inicial (esta era a infraestrutura, segundo Nietzsche) e com Freud, que usou o "subconsciente" e os "impulsos do subconsciente" enraizados na base da sexualidade humana e em sua estruturalização inicial na primeira infância como uma "infraestrutura".

O modelo heideggeriano com a "existência pura" – o *Dasein* como "infraestrutura" foi colocado sobre em seu lugar. Os "novos esquerdistas" reduziram todas as versões do deciframento da "infraestrutura" ao esquema integrante, no qual o papel da "infraestrutura" enquanto tal – independentemente da tendência filosófica específica – foi transferido para o conceito de "estrutura". "Estrutura" – são, ao mesmo tempo, forças de produção, se refletem nas relações de produção, no subconsciente, "Vontade de Poder" e *Dasein*.

A ideia básica dos "novos esquerdistas" era sobre a sociedade burguesa ser o resultado de uma "violência" e "supressão" múltipla da "superestrutura" (sistema político burguês, consciência quotidiana, elites, sistemas filosóficos

geralmente aceitos, ciência, sociedade, economia de mercado, etc.), sobre a "infraestrutura" e a "estrutura" (também amplamente entendida – incluindo o "subconsciente", o "proletariado", o "corpo", as "massas", a experiência existencial, a liberdade e a justiça autênticas). Assim, os "novos esquerdistas" em contraste com os velhos esquerdistas tem realizado um ataque sistemático crítico contra a sociedade capitalista em todas as direções – da política (os eventos de maio de 1968 nos países europeus) à cultura, filosofia, arte, concepção do homem, intelecto, ciência, realidade. No curso dessa imensa obra intelectual (a qual, aliás, não foi notada nem pelos velhos esquerdistas nem pelos nacional-esquerdistas) os "novos esquerdistas" chegaram à conclusão de que o capitalismo é não apenas um "mal sociopolítico", mas também uma expressão fundamental de uma mentira global sobre homem, realidade, intelecto, sociedade; portanto, toda a história da alienação é focada na sociedade capitalista em um momento resultante. Os "novos esquerdistas" reencarnaram as ideias de Rousseau sobre um "nobre selvagem" e ofereceram um panorama da sociedade ideal, na qual não se pode encontrar exploração, alienação,

mentira, supressão, exclusão, em analogia com grupos arcaicos praticantes da “economia da dádiva”.

A análise dos “novos esquerdistas” demonstrou que a era moderna não apenas não implementou seus *slogans* de “liberação” mas tornou a ditadura da alienação ainda mais cruel e nojenta, trajando uma máscara de “democracia” e liberalismo” para escondê-la. Assim a teoria pós-moderna foi formada. Ela era baseada na hipótese de que no coração das visões de mundo, ciências, filosofias e ideologias políticas, formadas no início da era moderna ou no curso de seu desenvolvimento, havia exageros, erros, ilusões e preconceitos “racistas’, que até mesmo teoricamente bloqueavam uma possibilidade de liberação da “estrutura” (“infraestrutura”) em relação à ditadura da “superestrutura”. Ela levou à revisão da tradição filosófica da era moderna e à “revelação” daqueles mecanismos que focam nos nós de alienação. Tal prática foi chamada de “desconstrução”, o que implica na análise estrutural atenta e meticulosa do contexto, a partir do qual qualquer ideia é gerada, com uma exarticulação detalhada do núcleo significativo das camadas de *pathos*, moralização, figuras de linguagem e distorções deliberadas. Foucault em sua "Loucura e Civilização” e “O Nascimento da Clínica”

demonstrou que a atitude moderna em relação à insanidade mental e mesmo em relação à doença tem todos os sinais de "racismo", "*apartheid*" intelectual e outros preconceitos totalitários. Torna-se óbvio ao se equiparar homens doentes com criminosos, bem como na identidade estrutural dos institutos penitenciários e terapêuticos, que costumavam ser uma e a mesma coisa durante o início da era moderna.

A sociedade burguesa, apesar de sua mímica e da fachada "democrática", acaba se revelando uma sociedade "totalitária" e "disciplinar". Embora os "novos esquerdistas" quase nunca tenham posto em dúvida ideias normativas sobre o intelecto, a ciência, a realidade, a sociedade, etc., bem como mecanismos políticos e econômicos, que são uma consequência de longo alcance de mecanismos de alienação mais profundos, no centro dessa ditadura liberal.

Esta é a principal diferença entre os "novos esquerdistas" e os "velhos esquerdistas": os "novos esquerdistas" lançam dúvidas sobre a estrutura do intelecto, disputam a profundidade do conceito de realidade, revelam a ciência positiva como uma mistificação e a ditadura do "mundo da ciência" (Feyerabend, Kuhn) e criticam duramente o conceito de "humano" como uma "abstração totalitária". Eles

não acreditam na possibilidade de mudar qualquer coisa pela evolução do sistema atual ao modo esquerdista; e mais, eles disputam a efetividade do marxismo radical, observando: naqueles países em que o marxismo devia ter vencido, ele não venceu, e naqueles países em que o marxismo venceu, ele não é marxismo ortodoxo (eles pegam a crítica do Stalinismo e da experiência soviética de Trotsky).

Assim, os "novos esquerdistas", definem um projeto em grande escala do futuro "certo" com as seguintes demandas no centro:

- Recusa do intelecto (apelo pela escolha consciente da esquizofrenia por Deleuze e Guattari);
- Abolição do homem como medida de todas as coisas ("a morte do homem" por Levy e "a morte do autor" por R. Barthes);
- Superação de todos os tabus sexuais (liberdade para escolher o sexo, revogação da proibição do incesto, recusa em considerar uma perversão como perversão, etc.);
- Legalização de todos os tipos de drogas, inclusive das drogas pesadas;

- Passagem a novas formas espontâneas e esporádicas de ser (“rizoma” por Deleuze);
- Destruição da sociedade estruturada e do Estado em favor de novas comunidades anárquicas livres.

O livro de A. Negri e M. Hardt, “Império”, no qual as teses dos “novos esquerdistas” são simplicidades até a primitividade, pode ser considerado um manifesto político dessas tendências. Negri e Hardt chamam o sistema capitalista global de “Império” e o equiparam ao globalismo e à dominação global americana. Segundo eles, o globalismo cria as condições para a “revolução das multidões” planetária e universal, a qual usando o globalismo universal e suas oportunidades de comunicação e difundindo conhecimento aberto criará uma rede de sabotagem global – para passar do humano (que age como sujeito e objeto de violência, relações hierárquicas, exploração e “estratégias disciplinares”) ao pós-humano (mutante, *ciborg*, clone, virtual), que pode escolher sexo, aparência e racionalidade individual a sua própria maneira e por qualquer período de tempo. Segundo Negri e Hardt, isso levará à liberação da potência criativa das

"multidões" e um dia explodirá a dominância global do "Império". Este tópico foi abordado em muitos filmes populares, por exemplo, em "*Matrix*", "Clube de Luta", etc.

O movimento antiglobalização como um todo é orientado por este projeto futuro. E eventos como a "Conferência de São Paulo", na qual os globalistas pela primeira vez tentaram definir uma estratégia geral, indicam que o projeto da Nova Esquerda tenta formar uma implementação política específica. Um bom número de atividades concretas – paradas de orgulho homossexual, ações ecológicas, ações e greves antiglobalização, tumultos em subúrbios imigrantes nas cidades europeias, as revoltas dos "autonomistas" em defesa das ocupações, os protestos generalizados dos novos sindicatos, mais e mais reminiscentes do carnaval, o movimento pela legalização das drogas, etc. – se encaixam nessa tendência.

Ademais, o pós-modernismo como estilo de arte, o que se tornou corrente na arte ocidental moderna, expressa simplesmente esta filosofia política da "Nova Esquerda", penetrando em nossa vida quotidiana através de pintura, *designs* e filmes de Tarantino e Rodriguez desprovidos de análise política e filosófica preliminar, deixando para trás uma

escolha consciente e se impondo contra nossa vontade. Ele é acompanhado pela difusão de tecnologias de comunicação virtual, as quais portam um convite explícito ao pós-moderno e à dispersão em fragmentos pós-humanos e hedonistas. Mensagens de *SMS* e *MMS*, *blogs* e *videologs* na *internet*, *flashmobs* e outras atividades usuais da juventude moderna são, na verdade, implementação de alguns aspectos do projeto da “Nova Esquerda”, porém controlados pelo sistema burguês, o qual lucra com a moda – ainda que a moda seja agora introduzida não pelo sistema burguês, mas por seu inimigo oculto.

Aqui nós devemos nos demorar em relação à atitude dos “novos esquerdistas” e antiglobalistas em relação a liberais modernos e globalistas. Como outrora Marx considerou que o capitalismo com todos os seus horrores era mais progressivo que o feudalismo e a Idade Média (já que ele torna mais próximo o advento do socialismo), hoje os pós-modernistas e “novos esquerdistas” modernos, criticando duramente o “Império”, o apoiam em certa medida, na medida em que o “Império”, segundo eles, agravando a alienação e endurecendo sua ditadura planetária, prepara “revoluções globais” de multidões.

ESQUERDISTAS NA RÚSSIA MODERNA

Para concluir, nós devemos abordar as posições das forças esquerdistas na Rússia. Na prática, nós vemos que não há "velhos esquerdistas" no sentido completo nesse país, bem como no tempo soviético. O grupo dos dissidentes soviéticos (Zinoviev, Shchedrovitsky, Medvedev) não conta, na medida em que eles não conseguiram desenvolver qualquer escola notável.

Por outro lado, os nacional-comunistas representam uma camada social, psicológica e política ampla com o Partido Comunista da Federação Russa a sua frente. Como toda a história soviética – marcada com a vitória do Socialismo (um garantido sinal de base arcaica) – é a história do nacional-esquerdismo inconsciente, essa tendência dificilmente é surpreendente.

Na primeira fase do estabelecimento do Partido Comunista, Zyuganov (não sem minha participação e a participação de Prokhanov, a qual se expressou em posição do jornal "*Den*" ("Dia") ("*Zavtra*" – Amanhã) no início da década de 90) tentou compreender e avaliar conceitualmente o componente nacional na ideologia soviética (nacional-

bolchevismo); porém, as autoridades do Partido Comunista logo desistiram dessa iniciativa, ligando com algumas outras – provavelmente mais importantes – questões. Ainda assim, ao nível da retórica e da reação primária, os comunistas russos falam como nacional-conservadores e às vezes como “monarquistas ortodoxos”.

O que é mais, os russos médios – especialmente, de geração intermediária e mais velha – como um todo são nacional-esquerdistas inconscientes. Eles sempre apoiam essa ideia-complexo à primeira oportunidade (o Partido “Rodina” (“Pátria”)) e assim interpretam um grande número de coisas que não tem nada a ver com ela (o social-conservadorismo da Rússia Unida e de Putin). Enquanto os grupos marginais que imitam o neonazismo europeu e tentam usar “nacional-socialismo” em seus nomes, jamais foram “nacional-esquerdistas”, já que eles imitam (como resultado de uma inferioridade mental) as bugigangas do regime hitlerista, continuam a brincar de soldados e assistem a série de TV “*Seventeen Moments of Spring*”, admirando o uniforme negro de Bronevoy-Mueller. O projeto do PNB (Partido Nacional-Bolchevique), o qual ia desenvolver em um autêntico Nacional-Esquerdismo russo baseado nas ideias de Ustrialov,

Niekisch e dos eurasianistas de esquerda, infelizmente, ao fim da década de 90 havia degenerado em uma formação barulhenta e insignificante e depois começou a servir a forças ultraliberais antirrussas "laranjas", alimentadas pelo Ocidente (contradizendo objetivos fundamentais do "nacional-bolchevismo", o qual é tanto em teoria como na prática um projeto consciente de esquerda – e consequentemente inflexivelmente antiliberal, patriótico russo – e, portanto, antiocidental).

"Novos esquerdistas" e pós-modernistas estão quase ausentes no espectro político russo; o discurso filosófico pós-moderno é complicado demais para eles. Um pequeno grupo de antiglobalistas "conscientes" ("representativos") existe, mas eles são mais famosos nos países ocidentais e não representam nada sério (nem em um sentido organizacional, nem em sentido teórico). Na arte russa – em particular em "Vinzavod", na galeria Guelman, bem como nos filmes russos – tendências pós-modernas são claramente visíveis, e sua expressão artística é às vezes impressionante. Os livros de Sorokin ou Pelevin representam o pós-moderno em uma forma literária.

Ademais, um produto artístico médio ou mesmo tecnológico (o que é mais importante!) leva consigo uma parte oculta do pós-moderno, assim ocupando o espaço cultural russo com sinais ativos, elaborados em laboratórios criativos dos "novos esquerdistas", e então produzidos pela indústria global, a qual tira uma vantagem de curto prazo dele (e gradualmente solapa suas bases). A Rússia desempenha um papel de consumidor inativo, que não entende o sentido político e ideológico daquilo que automaticamente consome – seguindo a moda e tendências globais (e esquecendo que, segundo os pós-modernistas, toda tendência possui um inaugurador – os sujeitos que lançam uma moda particular com um objetivo específico).

CAPÍTULO 14 - O LIBERALISMO E SUAS METAMORFOSES

Em 1932 o nacional-bolchevique alemão Ernst Niekisch, cujas ideias eram notavelmente similares tanto às dos nacional-bolcheviques russos (Ustrialov) e às dos eurasianistas, escreveu um livro com um título revelador: Hitler: Desastre para a Alemanha. O livro passou quase desapercebidamente, mas após alguns anos o levou direito para os campos de concentração. Ele acabou estando absolutamente certo – Hitler de fato apareceu precisamente para ser uma figura fatídica para a Alemanha. Fatídica, significando não acidental; bem fundada, enraizada no curso das coisas, unida à lógica do Destino, mas incorporando seu aspecto mais sombrio. E nesse livro, como em outras de suas obras, Niekisch repetiu: "Na sociedade humana não há fatalidades como aquelas inerentes na natureza – a mudança das estações, ou os desastres naturais. A dignidade do homem consiste no fato de que ele sempre pode dizer 'não'. Ele sempre pode se rebelar. Ele sempre pode se erguer e lutar

mesmo contra aquilo que parece inevitável, absoluto e imbatível. E mesmo que ele seja derrotado ele pode dar um exemplo aos outros. E outros tomarão seu lugar. E outros dirão 'não'. É por isso que as ocorrências mais fatídicas e fatais podem ser derrotadas com a força da alma".

Niekisch confrontou o Nazismo e os nazistas, e previu mais cedo e mais precisamente do que outros quais seriam as consequências de seu domínio sanguinário para a Alemanha e para a humanidade. Ele não desistiu. Ele lançou um desafio contra o "maligno fado", não abaixando a guarda. Mais importante: ele resistiu a uma força que parecia invencível com um punhado de antinazistas. Um grupo de seguidores de Niekisch – um deles o nacional-bolchevique Harro Schultz-Boysan – se tornou o núcleo da "Orquestra Vermelha". Foi ele, quase cego então, que as tropas soviéticas libertaram de um campo de concentração em 1945. Ele não viu as vitórias físicas pelas quais ele deu sua vida, mas até o fim de seus dias ele permaneceu convicto de que é necessário se opor ao destino maligno da história humana, mesmo que ele venha do volante motor mais profundo.

Hoje o mesmo pode ser dito sobre o liberalismo enquanto ideologia, o qual foi vitorioso no Ocidente e que

espalha sua influência – usando muitos meios velhos e novos – por todo o mundo, apoiado pela principal superpotência, os EUA. Parece novamente que este poder é inevitável, não acidental, e segue a lei fundamental do destino e que desafiar este poder é inútil. Mas novamente, como no caso de Ernst Niekisch, são encontradas pessoas que estão prontas para aplicar este mesmo programa, só que dessa vez não em relação a um país separado, mas sobre toda a humanidade: "O liberalismo é o destino maligno da civilização humana". A batalha contra ele, a oposição a ele, a refutação de seus dogmas venenosos – este é o imperativo moral de todas as pessoas honestas no planeta. A todo custo, devemos, argumentativamente e meticulosamente, de novo e de novo, repetir esta verdade, mesmo quando fazê-lo parecer inútil, extemporâneo, politicamente incorreto e às vezes até mesmo perigoso.

O Liberalismo como um Sumário para a Civilização Ocidental, e sua Definição

De modo a compreender adequadamente a essência do liberalismo, devemos reconhecer que ele não é acidental, que seu aparecimento na história das ideologias políticas e econômicas é baseado em processos fundamentais, se desenrolando por toda a civilização ocidental. O liberalismo não é apenas uma parte dessa história, como sua expressão mais pura e refinada, seu resultado. Essa observação principal demanda de nós uma definição mais estrita do liberalismo.

O liberalismo é uma filosofia e ideologia política e econômica, incorporando em si mesmo as linhas de força mais importantes da era moderna, da época da modernidade:

- A compreensão do indivíduo como medida de todas as coisas;
- A crença no caráter sagrado da propriedade privada;

- A asserção da igualdade de oportunidade como a lei moral da sociedade;
- A crença na base “contratual” de todas as instituições sociopolíticas, incluindo o governo;
- A abolição de quaisquer autoridades governamentais, religiosas e sociais que reivindiquem uma “verdade comum”;
- A separação de poderes e a criação de sistemas sociais de controle sobre quaisquer instituições governamentais;
- A criação de uma sociedade civil sem raças, povos e religiões no lugar dos governos tradicionais;
- A dominação das relações de mercado sobre outras formas de política (a tese: “economia é destino”);
- A certeza de que o caminho histórico dos povos e países ocidentais é um modelo universal de desenvolvimento e progresso para todo o mundo, o qual deve, de modo imperativo, ser assumido como padrão.

São especificamente estes princípios que se encontram na base do liberalismo histórico, desenvolvido pelos filósofos

Locke, Mill, Kant, posteriormente Bentham e Constance, até a escola neoliberal do século XX, Friedrich von Hayek e Karl Popper. Adam Smith, o seguidor de Locke, com base nas ideias de seu professor adaptadas à análise da atividade empresarial, estabeleceu as bases da economia política, tendo escrito a "Bíblia" política e econômica da idade moderna.

"Liberdade *de*..."

Todos os princípios da filosofia do liberalismo e o próprio nome "liberalismo" se baseiam na tese da "liberdade". Ao mesmo tempo, os filósofos liberais (em particular Mill) enfatizam que a "liberdade" que eles defendem é uma liberdade estritamente negativa. Mais ainda, eles separam "liberdade de" e "liberdade para", sugerindo usar para estas coisas duas diferentes palavras em inglês: "*liberty*" e "*freedom*". "*Liberty*" implica liberdade em relação a algo. É daqui que o nome "liberalismo" é derivado. Os liberais lutam por esta liberdade e insistem nela. Quanto à "liberdade para" – isto é, o sentido e objetivo da liberdade – aqui os liberais ficam em silêncio, reconhecendo que cada indivíduo pode por si

mesmo encontrar um meio de aplicar sua liberdade, ou ele pode negligenciar completamente a busca por um meio de usá-la. Essa é uma questão de escolha privada, que não é discutida e que não possui valor político ou ideológico.

Por outro lado, a "liberdade de" é definida precisamente e possui um caráter dogmático. Os liberais propõe a liberdade em relação a:

- O governo e seu controle sobre a economia, política e sociedade civil;
- A igreja e seus dogmas;
- Os sistemas de classe;
- Qualquer forma de áreas comunais de responsabilidade da economia;
- Qualquer tentativa de redistribuir com uma ou outra instituição governamental ou social os resultados do trabalho material ou imaterial (a fórmula do filósofo liberal Philip Nemo, um seguidor de Hayek: "A justiça social é profundamente imoral");
- As ligações étnicas;

- Qualquer forma de identidade coletiva.

Pode-se pensar que nós temos algum tipo de versão do anarquismo aqui, mas isso não é exatamente verdadeiro. Os anarquistas – ao menos aqueles como Proudhon – consideram como uma alternativa para o governo, o trabalho livre e comunal, com uma coletivização total de seus produtos e eles se pronunciam vigorosamente contra a propriedade privada, enquanto os liberais, por outro lado, veem no mercado e na sacralidade da propriedade privada um pacto para a realização de seu modelo socioeconômico ideal. Além disso, considerando teoricamente que o governo deve mais cedo ou mais tarde desaparecer, os liberais, por razões pragmáticas, apoiam o governo se ele for burguês-democrata, facilita o desenvolvimento do mercado, garante a segurança da "sociedade civil" e a proteção contra vizinhos agressivos, e afasta a "guerra de todos contra todos" (T. Hobbes).

Em tudo mais os liberais vão ainda mais longe, repudiando praticamente todas as instituições sociopolíticas, até a família e a diferenciação sexual. Nos casos extremos, os liberais apoiam não apenas a liberdade de aborto, mas até mesmo a liberdade de diferenciação sexual (apoiando os direitos de homossexuais, transexuais e daí em diante). A

família, como outra forma de sociedade, é pensada por eles como sendo um objeto puramente contratual, como outras “empresas”, condicionada por acordos legais.

Como um todo, os liberais insistem não apenas na liberdade em relação a tradição e a sacralidade (para mencionar formas prévias de sociedade tradicional), mas até mesmo na liberdade em relação a socialização e a redistribuição, nas quais as ideologias políticas de esquerda – socialistas e comunistas – insistem (para mencionar formas políticas que são contemporâneas do liberalismo ou pretendentes a seu trono).

O LIBERALISMO E A NAÇÃO

O liberalismo foi engendrado na Europa Ocidental e América na época das revoluções burguesas e se fortaleceu conforme as instituições políticas, religiosas e sociais ocidentais que precederam os períodos feudais-imperiais gradativamente enfraqueciam: a monarquia, a Igreja, os feudos. Em suas primeiras fases, o liberalismo lidou com a ideia da criação de nações contemporâneas, quando na Europa

eles concebiam a “nação” como uma formação política uniforme fundada em uma base contratual, se opondo às formas imperial e feudal, mais antigas. “A nação” era entendida como a totalidade de cidadãos de um Estado; uma totalidade na qual está incorporado o contato de uma população de indivíduos conectados com uma residência territorial comum e um nível comum de desenvolvimento econômico. Nem fatores étnicos, religiosos ou de classe tinham qualquer importância. Tal “Estado-Nação” (État-Nation) não possuía qualquer objetivo histórico comum, qualquer missão determinada. Ela concebia a si mesma como uma “corporação” ou empresa estabelecida pelo acordo recíproco de seus participantes e que teoricamente pode ser dissolvida a partir das mesmas bases.

As nações europeias chutaram religião, etnicidade e classes para o meio-fio, acreditando que estas fossem resquícios da “idade das trevas”. Esta é a diferença entre o nacionalismo liberal e outras versões dele: aqui, nenhum valor das comunidades etno-religiosas ou históricas é levado em consideração; a ênfase é colocada apenas nos benefícios e vantagens do acordo coletivo de indivíduos, que

estabeleceram um governo por razões concretas e pragmáticas.

O Desafio do Marxismo

Se com o desmantelamento dos regimes feudo-monárquicos e clericais tudo estava indo bem para o liberalismo e nenhuma alternativa ideológica originada na Idade Média europeia era capaz de se opor aos liberais, então nas profundezas da filosofia da era moderna apareceu um movimento contestando com os liberais o direito de primazia no processo de modernização e emergindo com uma poderosa crítica conceitual do liberalismo não a partir de posições do passado (da direita), mas a partir de posições do futuro (à esquerda). Estas eram as ideias socialistas e comunistas, recebendo sua expressão mais sistemática no marxismo.

Marx cuidadosamente analisou a economia política de Adam Smith e, mais amplamente, da escola liberal, mas ele tirou dessas ideias uma conclusão absolutamente original. Ele reconheceu sua exatidão parcial – em comparação com modelos feudais de sociedades tradicionais – mas ele ofereceu

ir além e em nome do futuro da humanidade refutar o que para os liberais eram os postulados mais importantes.

No liberalismo, o marxismo:

- Negou a identificação do sujeito com o indivíduo (pensando ao invés que o sujeito possui uma natureza coletiva-classista);
- Reconheceu o sistema injusto da apropriação da mais-valia pelos capitalistas no processo de uma economia de mercado;
- Reconheceu a "liberdade" da sociedade burguesa como uma forma velada de supremacia de classe, mascarando sob-roupagens novas os mecanismos de exploração, alienação e opressão;
- Convocou a uma revolução proletária e à abolição do mercado e da propriedade privada;
- Colocou suas esperanças no objetivo da coletivização social da propriedade (expropriação do expropriador);

- Reivindicou o trabalho criativo como a liberdade social do futuro comunista (como a realização da “liberdade para” do homem);
- Criticou o nacionalismo burguês como uma forma de violência coletiva sobre as camadas mais pobres de suas sociedades e como um instrumento de agressão internacional em nome dos interesses egoístas da burguesia nacional.

Assim, por mais de dois séculos o marxismo se transformou no adversário ideológico e competidor mais importante do liberalismo, atacando seu sistema e seguindo ideologicamente, e às vezes conseguindo sucessos importantes (principalmente no século XX, com o aparecimento de um sistema socialista mundial). Em certo ponto parecia que eram precisamente as potências esquerdistas (marxistas e socialistas) que venceriam o argumento sobre a herança da modernidade e pela “ortodoxia” da nova era, e muitos liberais começaram a acreditar que o socialismo era o futuro inevitável, que corrigiria consideravelmente o sistema político liberal, e

talvez até o aboliria. Aqui tem início às tendências de "social-liberalismo", as quais, reconhecendo certas teses "morais" do marxismo, buscaram suavizar seu potencial revolucionário e combinar duas ideologias fundacionais da nova era pelo preço de rejeitar suas afirmações mais cruéis e afiadas. Revisionistas ao lado do marxismo, em particular social-democratas de direita, se moveram na mesma direção a partir do campo oposto.

A questão sobre como se relacionar com socialistas e esquerdistas alcançou seus momentos mais difíceis para liberais nas décadas de 20 e 30, quando os comunistas provaram pela primeira vez a importância de suas intenções históricas e a possibilidade de tomar e manter o poder. Nesse período a escola neoliberal surge (von Mises, Hayek, e um pouco depois Popper e Aron), formulando uma tese ideológica muito importante: o liberalismo não é uma fase de transição do feudalismo para o marxismo e o socialismo, mas uma ideologia totalmente completa, possuindo um monopólio exclusivo sobre a herança do Iluminismo e da Era Moderna; o próprio marxismo não era um desenvolvimento do pensamento ocidental, mas um retorno regressivo ("slogans modernistas") à época feudal de revoltas escatológicas e

cultos milenaristas. Os neoliberais provaram isso pela crítica sistemática do filósofo conservador alemão, Hegel, bem como através de referências à experiência totalitária soviética, e pediram um retorno às raízes, a Locke e Smith, agarrando-se firmemente em seus princípios e criticando os social-liberais por suas concessões e compromissos.

O neoliberalismo como teoria foi mais claramente formulado na Europa (Áustria, Alemanha, Inglaterra), mas sua realização em grande escala ocorreu nos EUA, onde o liberalismo dominava na política, na ideologia e na prática econômica. E ainda que na época de Roosevelt houvesse fortes tendências social-liberais mesmo nos EUA (a era do *New Deal*, a influência de Keynes, e daí em diante) a vantagem indisputável estava com a escola liberal. Em um sentido teórico essa tendência recebeu seu maior desenvolvimento na escola de Chicago (M. Friedman, F. Knight, G. Simons, J. Stigler, e outros).

Após a Segunda Guerra Mundial, a fase decisiva da batalha pela herança do Iluminismo começou: liberais apoiados pelos EUA travaram a batalha final com o marxismo, personificado pela URSS e seus aliados. A Europa ocupava o

terceiro lugar na guerra ideológica: tendências social-liberais e social-democratas prevaleciam ali.

A Vitória Definitiva dos Liberais na Década de 90

A queda da URSS e nossa derrota na "Guerra Fria" significou desde um ponto de vista ideológico a distribuição final de papéis na luta pela herança do Iluminismo, pelo caminho do futuro. Exatamente por força do fato de que a URSS perdeu e se desintegrou, se tornou óbvio que a exatidão histórica estava ao lado dos liberais – especialmente dos neoliberais, que impediram o socialismo e o comunismo de reivindicar o futuro como "o amanhã progressivo". A sociedade soviética e outros regimes socialistas provaram serem versões cuidadosamente disfarçadas de estruturas arcaicas, tendo interpretando a sua própria maneira o marxismo compreendido "misticamente" e "religiosamente".

Esse momento extremamente importante na história política da humanidade, primeiramente, colocou "o pingo no i" em relação à questão mais importante dos tempos: qual das duas ideologias centrais do século XX seguiria o passado (o

espírito do Iluminismo) e automaticamente receberia o futuro (o direito de dominar por meios ideológicos os dias futuros). A questão do objetivo do processo histórico estava resolvida.

Na metade do século XX o filósofo francês, hegeliano de origem russa, Alexander Kojeve, sugeriu que o “fim da história” hegeliano marcaria uma revolução comunista mundial. Os tradicionalistas (R. Guénon, J. Evola) que rejeitavam o Iluminismo, defendendo a Tradição e prevendo “o fim do mundo” através da vitória da “quarta casta” (os sudras do proletariado) pensavam de modo similar. Mas em 1991 com a dissolução da URSS ficou claro que “o fim da história” não teria uma forma marxista, mas uma forma liberal, algo que o filósofo americano Francis Fukuyama se apressou a informar a humanidade, proclamando “o fim da história” como a vitória planetária do mercado, do liberalismo, dos EUA e da democracia burguesa. O marxismo como uma possível alternativa e projeto do futuro se tornou um episódio insignificante da história política e ideológica.

A partir daquele momento não somente começa a decolagem do liberalismo, e isso em suas formas mais ortodoxas, fundamentalistas, anglo-saxãs e antissocialistas, mas também a revelação do fato fundamental da história

ideológica do homem: o liberalismo é destino. Mas isso significa que suas teses, seus princípios e dogmas filosóficos, políticos, sociais e econômicos devem ser vistos como algo universal e absoluto, não havendo alternativas.

No Limiar do Século Americano

Como resultado da história política do século XX foi descoberto que o liberalismo venceu a guerra pelos tempos contemporâneos, tendo derrotado todos os seus oponentes tanto na direita como na esquerda. O imenso ciclo da modernidade foi completado com o triunfo da ideologia liberal, a qual recebeu a partir de então um monopólio sobre o controle e direção do desenvolvimento histórico. O liberalismo foi deixado sem qualquer inimigo simétrico, nenhum sujeito de grande escala com uma autocompreensão histórica adequada, uma ideologia convincente e ordeira, com recursos materiais e militares sérios, e bases tecnológicas, econômicas e militares comparáveis. Tudo que ainda fazia oposição à ideologia liberal se mostrava como uma coleção caótica de simples perturbações, erros, em uma palavra

"barulho", se opondo pela inércia aos construtores da "nova ordem liberal". Isso não era uma rivalidade de sujeitos civilizacionais e geopolíticos alternativos, mas a resistência reativa e passiva de um ambiente desorganizado. Do mesmo modo, a estrutura do solo, a chuva, vazio cárstico ou terreno pantanoso incomodam os construtores de estradas – a discussão não é sobre a construção de outra rota na qual outra companhia insiste, mas na resistência dos materiais.

Nessa situação os EUA, como a cidadela do liberalismo mundial, assumiram uma nova qualidade. Desse momento em diante, eles se tornaram não apenas uma entre duas superpotências, mas o único herói planetário, subitamente se distanciando de seus rivais. O crítico francês dos EUA, Hubert Vedrin, sugeriu que os EUA deveriam daí em diante ser chamados não de uma superpotência, mas de uma hiperpotência, enfatizando sua solidão e sua superioridade assimétrica. Sob um ponto de vista ideológico, a vitória do liberalismo e a ascensão dos EUA não são uma coincidência acidental, mas os dois lados de uma e a mesma coisa. Os EUA venceram a "Guerra Fria" não porque acumularam um maior potencial e chegaram à frente na competição tecnológica, mas porque se basearam na ideologia liberal, provando tanto sua

competência tecnológica como sua retidão histórica na guerra ideológica, substanciando o equilíbrio da era moderna. E exatamente quando o liberalismo demonstrou sua dimensão fatídica, os EUA receberam uma confirmação visual de seu messianismo, o qual na ideologia do "Destino Manifesto" era, desde o século XIX, um artigo de fé para a elite política americana.

Os neoconservadores americanos reconheceram esse arranjo de coisas muito mais claramente do que quaisquer outros. Nas palavras de um de seus mais importantes ideólogos, William Kristol, "o século XX foi o século da América, mas o século XXI será o século americano". Consideremos esta afirmação: que diferença há entre "o século da América" e o "século americano"? "O século da América" significa que naquele período a ideologia do liberalismo lutou com seus rivais (tradicionalismo residual, fascismo, socialismo e comunismo) e os esmagou em pedaços. A América, tendo sido uma de um punhado de potências mundiais, se transformou na única. E agora, segundo o pensamento dos neoconservadores, a América está para afirmar o modelo americano – "*The American Way Of Life*" – como uma ordem mundial obrigatória para todos. Diante de nossos olhos os

EUA deixam de ser um governo nacional e se tornam um sinônimo para o governo mundial. Todo o planeta deve a partir de então se tornar uma “América Mundial”, “Governo Mundial”, “Estado Global”. É isso que eles chamam de “o século americano”, o projeto de globalizar o modelo americano em escala mundial. Não é simplesmente colonização ou uma nova forma de imperialismo, este é um programa de implementação total do único sistema ideológico, copiado da ideologia liberal americana. A América a partir de então tem pretensões de uma difusão universal de um código unitário, que penetra na vida dos povos e dos governos de mil maneiras diferentes – como uma rede global – através da tecnologia, da economia de mercado, do modelo político da democracia liberal, dos sistemas de informação, o modelo da cultura de massa, e o estabelecimento do controle estratégico direto dos americanos e seus satélites através de processos geopolíticos.

O século americano é pensado como a remodelação da ordem mundial existente em uma nova, construída sobre padrões estritamente americanos. Este processo é condicionalmente chamado de “democratização”, e é dirigido a alguns enclaves geopolíticos concretos, que são em primeiro lugar problemáticos a partir do ponto de vista do liberalismo.

Dessa maneira, surgiram os projetos do “Grande Oriente Médio”, da “Grande Ásia Central” e daí em diante. O sentido de todos eles consiste no desenraizamento dos modelos inerciais nacionais, políticos, econômicos, sociais, religiosos e culturais e sua substituição pelo sistema operacional do liberalismo americano. Mas não é tão importante quer a discussão seja sobre os EUA ou seus aliados: tanto amigos como inimigos estão sujeitos à reformatação, como estão aqueles que desejam permanecer neutros. Este é o sentido do “século americano”: o liberalismo, tendo derrotado seus inimigos formais, penetra completamente. E agora não é suficiente estar do lado dos EUA nos conflitos locais (como se comportavam muitos países que não eram liberais – como o Paquistão, Arábia Saudita, e Turquia). Daí em diante, o liberalismo deve penetrar nas profundezas de todas as sociedades e países sem exceção, e a menor das resistências será, segundo o pensamento dos neoconservadores, esmagada – como ocorreu na Sérvia, no Iraque ou no Afeganistão.

Os críticos americanos desse tipo de abordagem – por exemplo, o conservador clássico, Patrick Buchanan – declaram: “A América conquistou o mundo todo, mas perdeu a si mesma”. Porém, isso não detém os neoconservadores, visto

que eles tomam os EUA não apenas como governo nacional, mas também como a vanguarda da ideologia liberal. E não é acidente que os neoconservadores emergiram do trotskismo. Assim como os trotskistas buscavam uma revolução comunista global, impiedosamente criticando Stálin e a ideia de construir o socialismo em um só país, os neoconservadores contemporâneos clamam por uma revolução liberal global, rejeitando categoricamente o clamor de "isolacionistas" para que se limitem às fronteiras americanas e a seus aliados históricos. São precisamente os neoconservadores, determinando o tom da política americana contemporânea, que compreendem mais profundamente o sentido ideológico do destino dos ensinamentos políticos na alvorada do século XXI. Os círculos neoconservadores americanos perceberam muito adequadamente a significância das mudanças em larga escala acontecendo no mundo. Para eles a "ideologia" permanece o objeto de atenção mais importante, ainda que hoje ela também tenha se transformado em "ideologia suave" ou "poder suave".

Liberalismo e Pós-Modernidade

Tendo passado pela oposição formal às ideologias alternativas e à nova fase de introdução em escala global, a ideologia liberal muda de *status*. Na época da pós-modernidade o liberalismo sempre coexistiu com o não-liberalismo, o que significa que ele era objeto de escolha; como com a tecnologia moderna de computação, na qual teoricamente é possível selecionar um computador com um sistema operacional *Microsoft*, *Macintosh* ou *Linux*. Tendo derrotado seus rivais, o liberalismo reinstaurou um monopólio sobre o pensamento ideológico; ele se tornou a única ideologia, não permitindo outra ao seu lado. Seria possível dizer que ela passou do nível de um programa ao nível de um sistema operacional, tendo se tornado algo comum. Observe que chegando a uma loja e escolhendo um computador, nós normalmente não falamos: “Me dê um computador que opere com a *Microsoft*”. Nós simplesmente dizemos: “Me dê um computador”. E em concordância com nosso silêncio nos é vendido um computador com um sistema operacional da *Microsoft*. É assim com o liberalismo: ele está

implantado em nós por conta própria, como algo padrão, que seria absurdo e inútil contestar.

O conteúdo do liberalismo muda, passando do nível da expressão ao nível do discurso. O liberalismo se torna não propriamente liberalismo, mas sub-audição, concordância silenciosa, consenso. Isso corresponde à mudança da época da modernidade para a pós-modernidade. Na pós-modernidade, o liberalismo, preservando e até mesmo ampliando sua influência, cada vez mais projeta uma filosofia política inteligente e livremente adotada; ele se torna inconsciente, autocompreendido e instintivo. Esse liberalismo instintivo, tendo pretensões de se transformar na geralmente inconsciente "*matrix*" da contemporaneidade, gradativamente adquire características grotescas. Dos princípios clássicos do liberalismo, que se tornaram inconscientes ("a reserva inconsciente mundial" em analogia com o dólar, "a moeda reserva mundial"), os caminhos grotescos da cultura pós-moderna nascem. Este já é um pós-liberalismo *sui generis*, seguindo a partir da vitória total do liberalismo clássico, mas levando-o a conclusões extremas.

Assim emerge o panorama das monstruosidades pós-liberais:

- A medida das coisas se torna não o indivíduo, mas o pós-indivíduo, o "divíduo", acidentalmente jogando com uma combinação irônica de partes de pessoas (seus órgãos, seus clones, seus simulacros – até chegar aos *ciborgs* e mutantes);
- A propriedade privada é idolizada, "transcendentalizada" e se transforma daquilo que um homem possui para aquilo que possui o homem;
- A igualdade de oportunidade se transforma na igualdade de contemplação das oportunidades (a sociedade do espetáculo – Guy Debord);
- A crença no caráter contratual de todas as instituições políticas e sociais se transforma em uma equalização do real e do virtual, o mundo se torna um modelo técnico;
- Todas as formas de autoridades não-individuais desaparecem completamente e qualquer indivíduo é livre para pensar o mundo de qualquer maneira que ele ache adequada (a crise da racionalidade comum);
- O princípio da separação de poderes se transmuta na ideia de um referendo eletrônico constante (parlamento eletrônico), no qual cada usuário de internet vota

continuamente em qualquer decisão, o que leva à multiplicação de poder ao número de cidadãos separados (cada um é seu próprio ramo do governo);

- A "sociedade civil" substitui completamente o governo e se converte em um caldeirão global e cosmopolita;
- Da tese "economia é destino" se toma a tese "o código numérico – este é o destino", na medida em que trabalho, dinheiro, o mercado, produção, consumo – tudo se torna virtual.

Alguns liberais e conservadores ficaram aterrorizados com este prospecto, que se abriu como consequência da vitória ideológica do liberalismo, antes da transição ao pós-liberalismo e à pós-modernidade. Assim, Fukuyama, o autor da tese do "fim da história" liberal na última década, convocou os EUA e o Ocidente a "voltar atrás" e se manterem na fase prévia de liberalismo clássico "*vintage*", com o mercado, o Estado-nação e o racionalismo científico costumeiro, de modo a evitar o deslize no abismo pós-liberal. Mas nisso ele entrou em contradição consigo mesmo: a lógica da transformação do liberalismo normal no liberalismo da pós-modernidade não é

nem arbitrária nem voluntária; ela está escrita na própria estrutura da ideologia liberal: no curso da liberação gradual do homem de tudo aquilo que não é ele mesmo (de todos os valores e ideais não-humanos e supra-individuais), deve-se mais cedo ou mais tarde libertar o homem de si mesmo. E a crise mais assustadora do indivíduo não começa quando ele está combatendo ideologias alternativas que negam que o homem seja o maior dos valores, mas quando ele alcança sua conclusiva e irreversível vitória.

O Liberalismo na Rússia Contemporânea

Se fôssemos justapor tudo que foi mencionado previamente sobre o liberalismo com aquilo que é entendido por liberalismo na Rússia, nós teríamos que admitir que não há liberalismo aqui. Há liberais, mas não liberalismo. Até o início da década de 90, a ideologia marxista dominava formalmente na Rússia, tendo gerado a maioria das pessoas que de um jeito ou de outro influenciam as decisões do governo hoje. Os princípios do liberalismo, em primeiro lugar, eram estranhos às fundações instintivas da sociedade russa,

eles eram severamente perseguidos pelos órgãos ideológicos na URSS; eram ou desconhecidos ou construídos de modo caricatural e fragmentário. O único sentido do "liberalismo" na Rússia na década de 90 era o de liberdade em relação às tradições político-econômicas russo-soviéticas e uma imitação acrítica, ignorante e paródica do Ocidente. Praticamente ninguém da elite pós-soviética escolheu o liberalismo conscientemente e deliberadamente: até o último momento da queda da URSS, os líderes do liberalismo russo elogiavam o Partido Comunista, as ideias de Marx, o Socialismo Planificado, enquanto os oligarcas "ganhavam o pão" no Comitê dos Komsomols ou serviam na KGB. O liberalismo enquanto ideologia política não interessava a ninguém; nem um centavo foi pago por ele. Um liberalismo barato e torto desses foi mantido na década de 90 como uma ideologia-ersatz da Rússia pós-soviética. Mas ao invés de dominar princípios liberais seus apoiadores e pregadores se dedicaram ao carreirismo, à privatização e a estabelecer seus próprios pequenos acordos – no melhor dos casos seguindo as orientações dos curadores ocidentais da desintegração do Estado russo e soviético. Essa foi uma desintegração ideológica da estrutura anterior sem

que fosse erguido nada novo no lugar. Ninguém escolheu realmente a dúbia “liberdade de”.

Quando Putin chegou ao poder e tentou reverter o processo de desintegração da Rússia, ele não encontrou, em grande medida, nenhuma oposição ideológica. Ele foi desafiado por clãs econômicos concretos, cujos interesses ele discerniu e a mais ativa agência de influência, profundamente entrincheirada na espionagem a serviço do Ocidente. A maioria absoluta dos liberais se transformou rapidamente em “apoiadores de Putin”, se adaptando sob as simpatias patrióticas individuais do novo líder. Mesmo figuras icônicas do liberalismo russo – Gaydar, Chubais, etc. – se comportaram como oportunistas banais: eles não davam a mínima para o conteúdo ideológico das reformas de Putin.

Na Rússia, independentemente de todo o período da década de 90, o liberalismo não penetrou a fundo e não gerou uma geração política de liberais autênticos e convictos. Ele operava na Rússia principalmente desde fora, o que no fim das contas levou a uma piora nas relações com os EUA, à obstrução de Putin e seu rumo no Ocidente, e, em resposta, a seu discurso de Munique.

Mas na medida em que o número de liberais conscientes no momento crítico de mudança na Rússia acabou demonstrando não ser não mais do que o número de comunistas conscientes no final da década de 80, Putin não insistiu no combate ideológico, optando controlar apenas os oligarcas liberais mais desenfreados e os agentes direitos de influência que se tornaram impudentes pelo caos. Intuitivamente buscando preservar e consolidar a soberania russa, Putin entrou em conflito com o Ocidente liberal e seus planos de globalização, mas sem formar suas ações em uma ideologia alternativa. Isso ocorreu principalmente porque havia muito poucos liberais convictos na Rússia.

O verdadeiro liberal é aquele que age em acordo com os princípios fundamentais do liberalismo, incluindo naquelas instâncias em que fazê-lo poderia levar a sérias consequências, repressões e mesmo a perda da vida. Se as pessoas passam a agir como liberais apenas quando o liberalismo é permitido, está em moda, ou até mesmo é obrigatório, prontos diante da primeira dificuldade para repudiar esses princípios, esse "liberalismo" não tem nenhuma relação com o tipo real. Parece que Khodorkovsky, o "ícone" dos russos liberais contemporâneos, entendeu isso

tendo passado algum tempo na prisão. Mas nisso, me parece, ele é uma exceção entre os liberais que permanecem livres.

Capítulo 15 - A Possibilidade de Revolução na Pós-Modernidade

A Morfologia e Semântica da Revolução

Há uma adição muito importante ao conceito de revolução. É exatamente isso, que deve nos levar imediatamente ao centro dos problemas já mencionados. A revolução é um fato empírico. Isso significa que a revolução foi, é e será. Tendo percebido isso, nós chegamos ao mediastino do tópico, já que nós discutimos não algo abstrato, mas bem específico. Em anos recentes, um "*paternoster*" sociológico, que diz que a Rússia exauriu seu limite para a revolução, se tornou bastante relevante. Isso é absolutamente apenas uma afirmação, que essencialmente significa que a Rússia exauriu seu limite para a história, para a existência histórica, para o pensamento e que ela deve se contentar com o que tem. Na verdade, a revolução não é apenas algo que pode ser, mas é algo que sempre é, algo que historicamente acontece e algo que se encontra no próprio âmago do ser

humano. Segundo a tese de Arnold Gehlen, o homem é um "Mangelwesen", um "ser insuficiente", que essencialmente carece de algo. Ademais, a definição do homem se encontra não em sua identidade, mas em sua contra-identidade, em sua oposição à identidade. Um homem nunca se define como "isso", mas sim como "não isso", o que é fundamentalmente importante. Segundo isso, um homem sabe apenas o que ele não é. Isso se deve ao fato de que no centro do ser humano se encontra o "Mangel" (deficiência, escassez) e é por isso que um homem é um ser desequilibrado, ele porta o vazio do nada em si mesmo, é por isso que ele é um sabedor focado em uma revolução como uma declaração de algo "que não há". Na verdade, segundo T. Kuhn (se referindo a "A Estrutura das Revoluções Científicas"), revolução é o desmonte da velha ordem e o estabelecimento de outra.

Desde a perspectiva revolucionária não é importante que a questão seja sobre estabelecer uma nova ordem. Parte substancial da revolução é aquilo que será negado pela revolução subsequente. A nova ordem, que é trazida pela revolução, não é principal, essa ordem é necessária apenas para ser derrubada uma vez. Porém, o sentido da revolução não é o de simplesmente remover o ruim e o substituir pelo

bom, ou mesmo remover a velha ordem e colocar em seu lugar uma nova. O sentido da revolução se encontra na insatisfação com o que existe, e na declaração que declara que deve haver algo mais. A revolução é uma busca pela superação do que é presente nesse momento.

E esse fato é mais importante do que aquilo que os revolucionários oferecem no lugar da velha ordem. Em relação a isso, a destrutividade da revolução se torna seu poder construtivo. Por que é assim? A questão está na figura do “Mangelwesen”, a essência, cuja característica principal é insuficiência e deficiência. Se o homem não fosse assim, então sua revolução buscaria a substituição de um regime por outro. Efetivamente, de modo que ele seja ele próprio, ele deve estar em revolução. Sua própria existência é um processo revolucionário, que incorpora a deficiência de identidade ao invés de buscar por uma nova identidade. Assim, uma revolução é mais uma existência humana, do que o são os *interims* entre revoluções. Vive-se na revolução apenas, em outros tempos se está delirando, sonhando, se vive aguardando a revolução. É por isso que o ser em uma revolução é um ser humano.

Assim, a revolução, por um lado, é um fato empírico, mas por outro – uma característica antropológica, que reflete a essência do homem. Assim sendo, ela é ao mesmo tempo possível e real, é potencial e atual. Se nós estivéssemos falando sobre a revolução como algo impossível, como algo que jamais ocorreu antes, como algo que simplesmente talvez possa acontecer, então nós teríamos falado sobre sua idealização. Mas nós falamos de revolução como de um fato empírico e, certamente, para nosso século, que teve a experiência de tamanha revolução no século XX, isso deveria ser óbvio. Nós somos tentados a nos convencermos de que não houve Revolução de Outubro, esta última sendo chamada de uma reviravolta, uma conspiração, uma influência de "forças sombrias", com instrumentos conspiratórios sendo utilizados, com tudo sendo traduzido ao plano dos modelos econômicos.

Nós somos tentados a dizer que não houve revolução, mas apenas um acordo comercial. Naturalmente, houve a revolução na Rússia e a deficiência foi manifesta como a essência do homem. Quando se começa a viver sua essência, ou seja, a insuficiência, quando a identidade recua, quando a desidentificação ocorre, apenas então se começa a viver em um tempo humano genuíno. Apenas o tempo revolucionário é

um tempo realmente, porque não possui duração, já que é tempo de mudança, uma ruptura, um tempo de aparecimento do novo, um tempo de *Ereignis*. Segundo Heidegger, a noção de “Evento” (Ereignis) – é ruptura de rotina, um encontro com algo, que não havia sido. Essa é a essência antropológica, ontológica e temporal da revolução. É por isso que o tempo da revolução é o oposto de qualquer outro tempo, porque o homem se torna ele mesmo nesse tempo. No resto do tempo o homem está essencialmente adormecido aguardando pela revolução. O resto do tempo – é anti-tempo, que separa duas revoluções, é um momento de ruptura. E esse anti-tempo é maximamente alienado do homem. Durante esse período onírico entre duas revoluções o homem considera sua identidade como positiva, isso quer dizer que ele começa a se associar não com a deficiência, mas com algo presente (com comida, bem-estar, cuidado, detalhes pequenos da realidade). Segundo Heidegger, essa condição exata é definida como existência inautêntica. O homem não vive como parte de sua existência, ele está sendo substituído por *das Man*, e a existência humana genuína, o Dasein, está ausente. O Dasein é revelado apenas na revolução, o resto do tempo – é o tempo de *das Man*, um enquadramento, dentro de cujos limites o

homem se identifica com uma ficção, com um fetiche. Mas essa não é a figura de um homem, isso não é um homem em sua essência verdadeira.

Tecnologia da Revolução

Assim, a revolução é empírica, ontológica e conceitual em sua natureza. Agora nós podemos abortar a perspectiva da revolução em seu aspecto tecnológico. Aqui nós passamos ao campo da sociologia e transferimos nossa atenção à figura de Vilfredo Pareto, que falou sobre a mecânica da revolução. Ele a descreve bastante cinicamente, no mesmo sentido que Leon Walras, Robert Michels e Gaetano Mosca, representantes da direção neomaquievalista. Herdando o pensamento de Maquiavel, Pareto diz que uma instituição política e sua estrutura são primárias, enquanto a ideologia é secundária. Pareto incita a deixar de lado as questões relativas à teleologia da revolução e que o foco da atenção deve ser uma fórmula segundo a qual há duas categorias: aqueles que mandam e aqueles que obedecem (um modelo similar ao do "mestre e escravo" de Hegel). Segundo suas teses, a elite é um mestre

sociológico, um tipo social, que só pode governar, e não pode se recusar a governar. E a massa é uma categoria, cujos membros só podem obedecer e jamais podem governar. Pareto insiste que qualquer sociedade é construída precisamente sobre este modelo. E muito de seu trabalho foi dedicado à descrição de como as elites liberais camuflam seus verdadeiros objetivos (governar e controlar) sob os nomes de democracia, direitos humanos e liberdade econômica.

Mas emerge a seguinte questão: se a situação é esta, então a sociedade deveria ser absolutamente estável, já que o topo é forte e a base é fraca. Segundo isso, nessa sociedade a revolução é impossível, porém, historicamente ela ocorre. E Pareto tem que dizer como a revolução pode ocorrer em tais condições. Para este propósito ele introduz o conceito de contra-elite. Isto é, alguma parte da elite não possui o poder e ocupa seu lugar, o qual não é legítimo. E segundo Pareto, tal elite, desprovida de acesso ao poder, porém, não é uma massa. Em uma situação na qual uma parte da elite é lançada em uma massa (exemplo histórico – filhos mais novos da nobreza que não receberam uma herança), ela se torna a fonte da revolução. Tal elite constantemente sente que ela não está em seu lugar de direito. Então a atenção da contra-elite se volta

para a elite, que ocupa esse lugar. Há opções fora dessa situação. A primeira é a integração da contra-elite em uma vertical de autoridade, sua introdução na implementação de poderes. Assim, as fontes de instabilidade social são removidas. Segundo Pareto, tal mecanismo é mais característico da democracia. Nesse contexto, ele age como instrumento de seleção dos mais ativos, apaixonados e irreconciliáveis da contra-elite e os eleva ao nível da classe governante. O reconhecimento desses elementos deriva quase instantaneamente: aquele que pertence à elite é o mais próximo à categoria do Mangelwesen e assim ele é mais humano. Ele quer governar sobre outros, porque ele sente repulsa por si mesmo, ele é insuficiente para si mesmo, ele precisa se expressar de algum jeito, lançar sua figura sobre a sociedade, de outro modo sua vida é inteiramente insatisfatória. A massa, por sua vez, paga por sua vida tranquila e relativamente segura com seu *status* de escrava. E a elite é o mestre, que encara uma escolha entre morte e poder: ou morte ou poder. Alguém da massa jamais busca por uma questão tal.

O segundo modo de lidar com a contra-elite, segundo Pareto, é ignorá-la completamente, dando atenção apenas à

massa. Esse é o caminho para o suicídio da elite governante, porque a contra-elite, estando entre as massas, começa a transformá-la, e se agrega à anti-elite. A anti-elite, por sua vez, que é um complexo de pervertidos e desviados, começa a corromper as massas. A próxima fase da ação da contra-elite é sua reunião com base na postulação daquilo que lhe desagrada na elite governante. Ademais, essas afirmações podem ser tanto substanciadas como desprovidas de base, isso não é importante, desde que a afirmação seja comum. O próximo passo é afastar as massas da elite com a ajuda de elementos anti-elite, e a tomada do lugar da elite pela contra-elite.

Revolução e Modernidade. O Desafio da Revolução Conservadora

Aqui nós devemos notar, que nos moldes da democracia a modernidade amou a revolução. A modernidade é um regime que disse "sim" à revolução, que a tornou aceitável e casual. Antes disso os regimes políticos consideravam a revolução com emoções negativas e tentavam

impedi-la. Por causa dessa abertura à revolução, a modernidade deixa passar um ponto muito importante: o aparecimento da ideia da revolução conservadora. Em contraste ao conservadorismo, que protege o velho, o passado, a revolução conservadora mostra sua origem criativa. Nós poderíamos dizer que este é o momento exato em que a modernidade acaba, a ideia de revolução manifesta sua deterioração e o alcance potencial da revolução conservadora se revela. Uma situação absolutamente nova emerge – uma situação pós-moderna, na qual um "pensamento após Auschwitz" tem lugar.

A Possibilidade de Revolução na Pós-Modernidade

A revolução não foi apenas sancionada pela modernidade, ela foi sua própria questão. O reconhecimento da insuficiência do homem, como um princípio antropológico ou ontológico, do mesmo modo, foi reconhecida e declarada como uma vantagem, como uma reconquista da identidade negativa dos contos pequeno-burgueses sobre a identidade positiva do homem. Desse modo, a modernidade chegou

mesmo a sua própria exaustão e renasceu como pós-modernidade ao fim do século XX. Desse modo, tudo que era empírico, adequado, e óbvio na modernidade, deixou de sê-lo na pós-modernidade. Mas se a revolução foi um ponto da modernidade, na pós-modernidade ela se torna impossível, na medida em que a própria modernidade se tornou impossível. Mais ainda, saindo da modernidade e entrando na pós-modernidade nós vamos além da possibilidade de revolução, a revolução passa a ser fatorada. Desse modo, a pós-modernidade não nega a modernidade diretamente. Ela não diz “não” à modernidade e à revolução, mas “sim” a seus simulacros. Ela compreende bem, que de modo a prevenir a revolução, esta deve ser simulada. Assim, o sentido da pós-modernidade é uma permanente simulação da revolução. Sua marca e face podem ser consideradas como Che Guevara fazendo propaganda de telefones celulares. Se na modernidade Che Guevara é um chamado à luta armada contra o capitalismo, no qual se expõe a própria vida a um risco real, então agora, um homem, vestindo uma camiseta de Che Guevara não faz nada, a não ser a simulação de uma revolução. E essa é a estratégia mais eficaz para combater a revolução e a modernidade. Nas condições atuais é muito

difícil chegar ao fato de que o homem é um Mangelwesen, porque a fronteira entre o que está vazio e o que não está vazio, entre presença e ausência hoje estão diluídas. O homem moderno, que está envolvido nas dinâmicas da internet e da televisão, não mais sabe se ele vive ou não. Toda a cultura e sociedade da pós-modernidade levam exatamente a isso.

A Revolução na Rússia moderna

A elite moderna russa deixa penetrar em suas fileiras aqueles que querem governar? Definitivamente não. Basicamente, a mudança da elite para contra-elite ocorreu apenas uma vez em 1991, quando Boris Yeltsin chegou ao poder. Com essas "portas fechadas" (nós podemos categorizar apenas Abramovich e Mamut como exceções). Aqueles, que nós agora chamamos de "chekistas ortodoxos" não chegaram lá, porque na verdade aqueles eram "não-chekistas heterodoxos", a companhia de São Petersburgo, que foram transferidos de um gabinete a outro. Na verdade eles não existem, na Rússia moderna há todos os pré-requisitos (segundo a linha de Pareto) para que a revolução aconteça,

porque a elite governante não deixa entrar em suas fileiras jovens apaixonados, que se tornam consciências de si mesmo como um tipo de poder social. Assim, em termos de uma análise clássica uma situação revolucionária se desenvolve na Rússia.

Assim, as pré-condições estruturas "frias" para que a revolução ocorra na Rússia estão em evidência. Como pode ser essa revolução? Provavelmente, um modelo único, que permita a aniquilação a atual elite política de modo simples e efetivo, será posto em prática aqui. Isso é o contra-liberalismo. O que quer que seja a atual elite em suas manifestações particulares, como uma definição bastante adequada dela o adjetivo "liberal" vai servir. A representação coletiva da elite russa é completamente limitada ao liberalismo. Se nós quisermos aprofundar a ideologia dessa revolução, nós temos que enfrentar nem tanto o liberalismo, mas suas origens e paradigmas, que são o individualismo e a filosofia individual. E se a elite governante se posiciona como liberal, então a contra-elite terá que ser anti-liberal. Aqui, a plataforma mais apropriada será a ideologia de Louis Dumont e sua obra "Ensaios sobre o Individualismo".

Nessa obra o autor insiste que a principal força

de oposição ao liberalismo não é o marxismo, mas a sociologia (holista) como disciplina científica. Nos esquemas da sociologia (holista) uma tese sobre a primazia da sociedade em relação ao indivíduo possui um potencial revolucionário. O holismo, ainda que tomado de forma pura e crua, pode ser oposto, por um lado, ao individualismo das elites e por outro lado, pode atrair as massas dormentes, que se reconhecerão nele. Apenas a pós-modernidade pode impedir isso, tendendo a mudar de lugar a elite e as massas. Em relação a isso, nós deveríamos prestar atenção à obra de Christopher Lasch – "A Revolta das Elites". Se a versão anterior do padrão sociológico de Ortega y Gasset foi o fato de que na vanguarda da sociedade apareciam novos tipos sociais, que são incapazes de fazer história, então Lasch aponta que novas elites na verdade refletem o conteúdo e as principais qualidades e características das massas. Na verdade, as massas e as elites trocaram de lugar. Nossas novas elites consistem em pessoas comuns, de classe média, da pequena-burguesia, de pessoas com uma visão de mundo medíocre. Ademais, a elite moderna evita seus deveres elitistas e se torna um duplo simulacro. Assim, a pós-modernidade evitará a revolução, e já o faz. Nossa tarefa é compreender e desenvolver uma descrição da

situação da pós-modernidade e a possibilidade de revolução nela. Para esse propósito eu convido todos os participantes do Centro de Estudos Conservadores.

Capítulo 16 - Contra o Mundo Pós-Moderno

O Mal da Unipolaridade

O mundo atual é unipolar, com o *Ocidente global* como seu centro e com os Estados Unidos como seu *núcleo*.

Este tipo de unipolarismo possui características *geopolíticas* e *ideológicas*. Geopoliticamente, é *o domínio estratégico da Terra por parte da hiperpotência norte-americana* e os esforços de Washington para organizar o balanço de forças no planeta, de modo com que ele possa governar o mundo inteiro de acordo com os seus próprios *interesses (imperialistas) nacionais*. Isto é *ruim*, porque priva os outros Estados e nações de uma verdadeira soberania.

Quando há apenas uma instância para decidir quem está certo e quem está errado e quem deveria ser punido e quem não deveria, nós temos um tipo de *ditadura global*. Eu estou convencido de que isso não é aceitável. Portanto, *nós*

devemos lutar contra isto. Se alguém nos priva de nossa liberdade, nós temos que reagir. E nós reagiremos. O Império Americano deve ser destruído. E em algum ponto, ele será.

Ideologicamente, a unipolaridade é baseada em *valores modernistas* e *pós-modernistas*, que são abertamente *antitradicionais*. Eu compartilho da visão de René Guénon e Julius Evola, que consideravam a Modernidade e a sua base ideológica (individualismo, democracia liberal, capitalismo, consumismo, etc) como sendo a causa da futura catástrofe da humanidade e a dominação global do modo de vida Ocidental como razão da derradeira degradação da Terra. *O Ocidente está se aproximando do seu término* e nós não podemos deixar que ele arraste todos nós para o abismo com ele.

Espiritualmente, a globalização é a *criação da Grande Paródia*, o reino do Anticristo. E os Estados Unidos são o centro da sua expansão. Os valores estadunidenses fingem ser "universais". Esta é a nova forma de agressão ideológica contra a multiplicidade de culturas e tradições que ainda existem no resto do mundo. Eu sou decididamente contra os valores Ocidentais, que são essencialmente modernistas e pós-modernistas e são promulgados pelos Estados Unidos a força

ou intromissão (como no Afeganistão, Iraque, Líbia e, em breve, Síria e Irã).

Então, *todos os tradicionalistas* devem ser contra o Ocidente e contra a globalização, assim como contra as políticas imperialistas dos Estados Unidos. Esta é a única posição lógica e responsável. Então os tradicionalistas e os partisans dos princípios e valores tradicionais *devem se opor ao Ocidente e defender o Resto*, caso o Resto mostre sinais de conservação da Tradição, quer em parte, quer inteiramente.

Pode haver e realmente existem pessoas no Ocidente, e mesmo nos próprios Estados Unidos, que não concordam com o presente estado das coisas e não aprovam a modernidade e a pós-modernidade. Eles são defensores das tradições espirituais do Ocidente Pré-Moderno. Eles devem estar *conosco* nesta luta em comum. Eles devem tomar parte na nossa revolta contra o mundo moderno e pós-moderno. Nós lutaríamos juntos contra um inimigo em comum.

Outra questão é a da estrutura de uma possível frente anti-globalista e anti-imperialista e dos seus participantes. Eu creio que nós devamos incluir nela *todas as forças* que lutam contra o Ocidente, contra os Estados Unidos, contra a

democracia liberal, contra a modernidade e a pós-modernidade. *O inimigo em comum* é a instância em comum para todos os tipos de alianças políticas. Muçulmanos, cristãos, russos e chineses, tanto esquerdistas quando direitistas, os hindus e judeus *que desafiam o atual estado das coisas*, a globalização e o Imperialismo Estadunidense. Portanto, todos eles são virtualmente *amigos e aliados.* Nossas ideias podem ser diferentes, mas nós temos uma característica muito forte em comum: o ódio pela realidade social atual. Nossas ideias que diferem são *potenciais* (*in potentia*). Mas o desafio com que lidamos é real (*in actu*). Então, esta é a base para uma nova aliança. Todos que compartilhem de uma análise negativa sobre a globalização, a ocidentalização e a pós-modernização, devem coordenar seus esforços para a criação de uma nova estratégia de resistência ao Mal onipresente. E nós podemos achar aliados em comum mesmo nos Estados Unidos, assim como, entre aqueles que escolheram a via da Tradição sobre a decadência atual.

Neste ponto nós devemos fazer uma importante pergunta: *qual tipo de ideologia nós devemos* usar em oposição à globalização e seus princípios liberal-democráticos, capitalistas e modernistas (pós-modernistas)? Eu creio que todas as ideologias antiliberais de antes (comunismo, socialismo e fascismo) *não são mais relevantes*. Elas tentaram combater o capitalismo liberal e falharam. Isso se deu, em parte, porque no fim dos tempos, é o mal que prevalece; e em parte por causa das suas próprias limitações e contradições internas. Então é hora de começar *uma profunda revisão* das ideologias antiliberais do passado. Quais são seus pontos positivos? O seu ponto positivo é o *próprio fato* delas terem sido *anticapitalistas* e *antiliberais*, assim como anticosmopolitas e anti-individualistas. Estas características devem ser aceitas e incorporadas a uma futura ideologia. Mas a doutrina comunista em si, moderna, ateia, materialista e cosmopolita. Estas coisas devem ser jogadas fora. Por outro lado, a solidariedade social do comunismo, a justiça social, o socialismo e as atitudes *holísticas* gerais para com a sociedade, são *boas* em si e por si mesmas. Então nós precisamos separar

os aspectos materialistas e Modernistas do comunismo e rejeitá-los, enquanto preservamos e abraçamos os aspectos sociais e holísticos.

No que concerne às teorias da Terceira Via (e a certo ponto também aos tradicionalistas como Julius Evola), existiram muitos elementos inaceitáveis, principalmente entre o *racismo*, a *xenofobia* e o chauvinismo. Estas não são apenas falhas morais, mas são também atitudes teórica e antropologicamente inconsistentes. Diferenças entre etnias não resultam em superioridade ou inferioridade. *As diferenças devem ser aceitas e afirmadas sem nenhum tipo de sentimento ou consideração racista*. Não existe uma medida comum ou universal para julgar diferentes grupos étnicos. Quando uma sociedade tenta julgar a outra, ela aplica os seus próprios critérios, portanto, comete violência intelectual. A atitude etnocêntrica é exatamente o crime da globalização e da Ocidentalização, assim como o Imperialismo Estadunidense.

Se nós libertarmos o socialismo das suas características materialistas, ateístas e modernistas, e se nós rejeitarmos o racismo e os pequenos aspectos nacionalistas das doutrinas da Terceira Via, nós chegamos a *uma ideologia política completamente nova*. Nós a chamamos de *Quarta Teoria*

Política, ou 4ªTP (a primeira sendo o liberalismo, que nós essencialmente desafiamos, a segunda sendo a forma clássica do comunismo, a terceira sendo o nacional-socialismo e o fascismo). A sua elaboração começa *do ponto de interseção* entre as diferentes teorias políticas antiliberais do passado (isto é, comunismo e teorias da Terceira Via). Então nós chegamos ao *nacional-bolchevismo*, que representa o socialismo sem o materialismo, o ateísmo, o progressismo e o Modernismo, assim como as teorias de Terceira Via sem o racismo e o nacionalismo.

Mas este é apenas o *primeiro passo*. A adição mecânica de profundamente revisadas versões das ideologias antiliberais do passado, não nos dá um resultado final. É apenas uma aproximação inicial, uma aproximação preliminar. Nós precisamos ir mais longe e fazer um *apelo à Tradição* e a fontes pré-modernas de inspiração. Aí nós temos o estado ideal *platônico*, a sociedade hierárquica medieval e as visões teológicas do sistema social e normativo (cristão, islâmico, budista, judeu ou hindu). Estas fontes pré-modernas são muito importantes para desenvolver a síntese nacional-bolchevique. Portanto, nós precisamos achar um *novo nome* para este tipo de ideologia e "Quarta Teoria Política" é

bastante apropriado. Este nome não nos diz o que é essa Teoria, mas o que ela não é. Então ele é o um tipo de convite e apelo, ao invés de um dogma.

Politicamente, nós nos deparamos com uma base interessante para a cooperação consciente entre os esquerdistas radicais e a Nova Direita, assim como com religiosos e outros movimentos antimodernos, como ecologistas e Teóricos Verdes por exemplo. A única coisa na qual nós insistimos para a criação de um pacto de cooperação, é *colocar de lado os preconceitos anticomunistas e antifascistas*. Estes preconceitos são os instrumentos nas mãos dos liberais e globalistas, pelos quais eles mantêm seus inimigos divididos. Então, nós devemos rejeitar categoricamente o anticomunismo, assim como o antifascismo. Ambos os preconceitos são ferramentas contrarrevolucionárias nas mãos da *elite liberal global*. Ao mesmo tempo, nós devemos nos opor fortemente à qualquer tipo de confronto entre as várias crenças religiosas – muçulmanos contra cristãos, judeus contra muçulmanos, muçulmanos contra hindus, e daí em diante. As guerras e tensões entre confissões trabalham pela causa do reino do Anticristo, que tenta dividir todas as

religiões tradicionais pra impor a sua própria pseudo-religião, a paródia escatológica.

Então nós precisamos *unir a direita, a esquerda e as religiões Tradicionais do mundo em uma luta comum contra o inimigo em comum. Justiça social, soberania nacional e valores Tradicionais* são os três principais princípios da Quarta Teoria Política. Não é fácil formar uma aliança tão diversificada. Mas nós devemos tentar se quisermos derrotar o inimigo.

Na França existe um ditado: "*la droite des valeurs et la gauche du travail*" (Alain Soral). Em italiano fica: "*la destra sociale e la sinistra identitaria*". Exatamente como ficaria em inglês (português), nós veremos depois.

Nós poderíamos ir mais longe para definir o *sujeito*, o ator da Quarta Teoria Política. No caso do comunismo, o sujeito central era a *classe*. No caso dos movimentos de Terceira Via, o sujeito central era ou *raça* ou *nação*. No caso das religiões, é a *comunidade de fieis*. Como poderia a Quarta Teoria Política lidar com essa diversidade e divergência de sujeitos?

Nós propomos, como sugestão, que *o sujeito principal da Quarta Teoria Política possa ser encontrado no conceito*

Heideggeriano de Dasein (Ser-Aí). É um conceito concreto, mas extremamente profundo que poderia ser o *denominador comum* para o posterior desenvolvimento ontológico da Quarta Teoria Política. O que é crucial considerar, é a *autenticidade* ou *inautenticidade* da existência do *Dasein*. A Quarta Teoria Política insiste na *autenticidade* da existência. Para que ela seja a antítese de qualquer forma de alienação – social, econômica, nacional, religiosa ou metafísica.

Mas o *Dasein* é um conceito *concreto*. Todo indivíduo e toda cultura possuem seu próprio *Dasein*. Eles diferem entre si, mas estão sempre *presentes*.

Tendo aceitado o *Dasein* como sujeito da 4ªTP, nós devemos passar para a elaboração de uma estratégia comum no processo de criação do futuro, que se encaixe nas nossas exigências e visões. Valores como *justiça social, soberania nacional e espiritualidade tradicional* podem nos servir como fundação.

Eu acredito sinceramente que a Quarta Teoria Política, assim como suas variações secundárias, nacional-bolchevismo e eurasianismo, pode ser de grande utilidade para os nossos povos, nossos países e nossas civilizações. O conciliador

principal das diferenças é a "multipolaridade" em todos os sentidos – geopolítico, cultural, axiológico, econômico, etc.

A importância do conceito de *Nous* (Intelecto), desenvolvida pelo filósofo grego Plotino, corresponde ao nosso ideal. O Intelecto é uno e múltiplo ao mesmo tempo, porque ele possui diversas diferenças em si mesmo - não é uniforme ou amalgamado, mas tomado como tal em todas as suas distintas particularidades. O mundo futuro precisa ser *noético* de algum modo – multiplicidade e diversidade deveriam ser tomadas como riquezas e como tesouro, e não como razão para o conflito inevitável: muitas civilizações, muitos polos, muitos centros, muitos sistemas de valores em um planeta e uma humanidade. Muitos mundos. Mas há algumas pessoas que pensam de outra forma. Quem está alinhado contra tal projeto? Aqueles que pretendem impor a uniformidade, o pensamento único, a uma forma de vida (Estadunidense), o Um Mundo. E seus métodos são a força, a tentação e a persuasão. Eles são *contra* a multipolaridade. Então eles estão contra nós.

Apêndices

Pós-Antropologia Política

Parte 1: Introdução

1. O tema deste seminário é a pós-antropologia política. Cada tipo de sistema político/estágio da história política opera com o tipo padrão de homem político. Dizemos "um homem da Idade Média", "um homem da Modernidade", etc, descrevendo as construções históricas e políticas específicas. Essas construções são diretamente dependentes da organização e formalização das relações de poder em uma sociedade e se relacionam com o eixo do poder, que é a essência do Político, e com a identificação amigo/ inimigo comum (C. Schmitt), que é também a essência do Político. O Político é poder e identificação política (nosso / não nosso). Cada forma política fornece um modelo diferente de poder e de identificação. Assim como sistemas políticos, existem muitas antropologias políticas. A

teologia política (C. Schmitt) sugere que a política reflete, e em certos casos constitui, um padrão de Antropologia Política.

2. O homem político é transformado de uma forma do Político para outra. Isso é suficientemente traçado na "Filosofia da política" e na "Pós-filosofia". Agora focaremos em de que forma a Antropologia Política encontra a Pós-Modernidade.

3. A pós-modernidade é algo que se impõe, que pisa. Pisa em nós. Mas ela ainda não pisou. Portanto, o estudo da Pós-modernidade possui uma hilária brecha criativa. Ainda que ela pise, ela pode também não pisar, nós podemos (ou não podemos, não está claro) nos esquivar dela. Então, falar sobre a Pós-Modernidade é interessante, excitante e arriscado ao mesmo tempo. É um processo com um fim desconhecido e um sentido desconhecido. Ainda é possível afetar esse fim e esse sentido. A história (aparentemente) acabou e a pós-história está apenas "começando", devemos procurar nela por um espaço de luta, ganhar este espaço e expandi-lo.

4. A pós-antropologia política está prevendo/construindo o homem político na pós-modernidade. Nós não apenas estudamos o que existe; mas seguimos o processo e tentamos afetá-lo. Pensamento fantasioso e

profecias autorrealizáveis são bastante legítimos e bem-vindos aqui. Explorando a pós-antropologia política, nós a chamamos de volta à vida.

Parte 2. Pós-homem político e Pós-Estado

1. Características absolutas do (pós-) homem da Pós-Modernidade são:

- Despolitização;
- Autonomização;
- Microscópização;
- Sub - e trans-humanização (como uma forma especial de desumanização);
- Dividualização (fragmentação).

Assim é a rejeição e negação de algo que foi Político nas fases prévias torna-se política como forma dominante. A politização encontra a despolitização, a política do humano da pós-modernidade está em fuga do elemento e da estrutura do Político para a nova área. O humano da pós-modernidade

declara guerra ao Político: primeiro, com base na economia (*homo economicus* contra *homo politicus*), então contra a economia sujeito-objeto clássica em nome da rede dinâmica do jogo livre (criativo) de "peças" livres (Negri, Hardt). A indústria da moda, o *glamour* e o *show business* demonstram que para ter prosperidade material não é necessário ganhar dinheiro, deve-se entrar para a coleção social relevante, se tornar um membro da rede glamourosa móvel. Páginas brilhosas, nas quais um corpo sem órgãos desliza da direita para a esquerda, é como uma incorporação concreta do "*l'espace lisse*" de Deleuze - uma imagem da pós-economia. Por exemplo, para ganhar dinheiro é suficiente ser *gay* (nesse caso, trabalhar não é necessário, é opcional).

2. O homem pós-político derruba o poder e o coletivo, e em seguida o individual, a identidade. Ele não reconhece as relações de poder acima ou abaixo dele, não sabe o quê são os "nossos" e os "não nossos", e não aceita nenhuma narrativa longa que vá além do seu microcosmo. Sua política é expressa em forma de desejos e impulsos vegetativos de donos e objetivos desconhecidos. Talvez seja "desejo", mas não é de ninguém e para ninguém especificamente.

3. É de um jogo aleatório de sub-individualidade e

transindividualidade que o pós-homem cria um modelo de Pós-Estado. O Pós-Estado é uma paródia irônica do Estado, é o Estado vice-versa. Estado-fantasma, Estado-zombaria. No Pós-Estado, instituições são móveis e efêmeras, políticas e princípios legais estão continuamente e rapidamente mudando. Não tem nenhuma simetria vertical ou horizontal visando a unificação com a rede. É uma espécie de república pirata localizada no *cyber*-espaço. Ou um carnaval brasileiro, que substituiu a rotina. No pós-Estado, o sério e o frívolo trocam de lugar e é um tipo de Saturnália tornada permanente. Em política, o pós-homem constituiu este pós-Estado divertindo-se com seu jogo loucamente mortal.

4. Na pós-antropologia política tudo é reverso: lazer e trabalho (a ocupação mais séria, atual *trabalho*, é assistir *shows* de humor e de entretenimento), conhecimento e ignorância (completos idiotas são designados como acadêmicos e membros correspondentes), público e privado (no centro das atenções, incluindo o debate político, estão os mais íntimos detalhes da vida pessoal), masculino e feminino (o rápido crescimento de mulheres e homossexuais na política), senadores (anciões) são eleitos recém-saídos das escolas (se, por exemplo, eles são parentes de figuras influentes), vítima e

ofensor (clemência com os criminosos aumentando, atribuição da culpa para a vítima), etc.

5. Por que falamos sobre política quando o tema é obviamente algo diretamente oposto ao político? Porque tal tipo antropológico da Pós-Modernidade, tanto na teoria como na prática social *pisa*, i.e. ataca, impõe-se persistentemente, introduz-se e gradualmente se torna norma, i.e. atua como uma personalidade básica (A. Kardiner). E para tal ataque e avanço, precisa-se de dispositivos de poder e identificação coletiva, ou seja, o Político novamente é necessário. Mas, neste caso, modelos de contra-poder tendem a afirmar seu poder e estes modelos que negam todas as formas de um *tipo* enquanto tal insiste na universalização do seu *tipo* (tipo, neste caso, como um sinônimo de eidos ou universal). Singulares e dívíduos apolíticos compõem um tipo de partido governante da pós-modernidade. Um partido influente e próximo à tomada do poder ou já no poder.

6. Este "partido" tem um arsenal estilístico e estratégico. Essa é a moda e tecnologias interativas de informação (*Twitter*, telefones móveis, redes sociais, *blogs*). Em francês "elegante" é transferido por uma gíria, "*branché*", literalmente, "conectado". Moda e tecnologia mudam rapidamente, e "conectado"

(*branché*) é o que está mudando com isso, aqui e agora, rapidamente e dinamicamente. Não existe mais ontem e amanhã, nem mesmo hoje. Existe apenas o *agora*. Agora são *Google* e *Twitter*, mas em um momento estes serão eventos pré-históricos, como o processador *Lexicon* ou PC286. Inclusive aqui está um aspecto dromocrático (Virílio – o que foi discutido nos seminários).

7. Revoluções pelo *Twitter* no Mundo Árabe ou presidentes com *iPads* são claros sinais de pós-antropologia política e do fenômeno do Pós-Estado. A revolta das elites e a oscilação do nível de intensidade da consciência dos grupos dominantes estão "próximos de zero". Um exemplo clássico é um estrategista político viciado em drogas.

Parte 3. Soldado político e seu simulacro

1. Como qualquer modelo político, a pós-antropologia política pode ser aceita e pode ser rejeitada – não importa o quanto se insista em sua "naturalidade". Uma pessoa pode escolher tanto a estrutura de poder como sua identidade. Pós-Estado e presidentes de *Twitter* – apenas uma tendência,

pisando e se intrometendo: pode ser *mainstream*, mas não único. Pode haver alternativas.

2. A primeira alternativa é a antropologia política de fases anteriores. Em face da pós-antropologia política, ela pode ser generalizada na figura do "soldado político". Este é um conceito antropológico. Não dá nenhuma ideia sobre qual ideologia o "soldado político" segue. Mas seu conceito implicitamente contém a crença na existência de uma *ontologia* política: o soldado político luta por um modelo de relações de poder, diretamente e abertamente identifica-se com um grupo particular ("os nossos"). A distinção fundamental do soldado político é que ele está pronto e preparado para morrer por sua *ideia política*. Isso o diferencia de um soldado comum ou político comum. Um soldado morre, mas não por seu ideal. Um político luta por sua ideia, mas não está preparado para morrer por ela.

3. O soldado político pode ser um comunista, um nacionalista e até mesmo um liberal. Mas de qualquer forma, ele personaliza a Modernidade. A Modernidade é uma forma política específica. O soldado político é o mediastino da antropologia política da Modernidade. E como tal (em teoria), pode combater a pós-antropologia política. Esta será uma

resposta conservadora. O indivíduo combate o divíduo. O presente chegando ao fim rejeita o "futuro" pós-histórico atemporal. O drama dos últimos homens lutando contra pós-homens na oposição política. Heroicamente, tragicamente, poeticamente e irremediavelmente.

4. Mas (!): a pós-antropologia política torna tal posição quase impossível. O soldado político nas condições únicas das águas corrosivas da pós-modernidade é imediatamente convertido em simulacro. Esta é a principal sutileza da pós-modernidade: ela carrega uma mutação irônica em relação a todos os aspectos da Modernidade, no que diz respeito à antropologia, em primeiro lugar. Hoje não temos a chance de conhecer um soldado político, apenas podemos conhecer seu dublê, seu simulacro, seu impostor.

5. Em séries antropológicas de formas políticas e antropológicas, a Pós-Modernidade instala um vínculo vicioso. Todas as conexões entre a arena política da Pós-Modernidade com a Modernidade e mais a fundo na história política são quebradas no momento da Pós-Modernidade e tem um nó. Depois desse nó (como toda sua visível continuidade), um segmento falso é situado.

6. Hoje não existem soldados políticos. Apenas existe sua casca.

Parte 4. Alternativa na pós-antropologia política: Pré-Humano e Sujeito Radical

1. A margem da minha tese pode ser reduzida para a seguinte afirmação:

No contexto da Pós-Antropologia política, a Pós-Modernidade e o Pós-humano (divíduo) não podem ser opostos à Modernidade e ao humano (Indivíduo). Um par não seria como Divíduo vs. Indivíduo e Pós-Humano vs. Humano, mas sim Divíduo vs. Pseudo Indivíduo e Pós-Humano vs. Pseudo-Humano. Aqui está a dobra (Deleuze) da antropologia pós-moderna: *um simulacro se encontra com um simulacro.*

2. Um soldado político na Pós-Modernidade é impossível. Só pode ser um simulacro.

3. Consequentemente, a oposição deve ser diferente. Não uma conexão antropológica prévia designada a colidir com o segmento pós-antropológico das séries antropológicas, que

está localizado após o elemento substituído (laço), mas uma figura completamente *diferente*. Isso é, devemos falar da *expressão política* do Sujeito Radical.

4. Este tema deve estar, de alguma forma, integrado à 4TP. Não há espaço e tempo para desenvolvermos isso aqui. Mas geralmente podemos dizer: *uma alternativa à pós-antropologia política também é pós-antropológica, mas diferente.*

5. A violação dos limites humanos, as rotas de transgressão podem não ser assim no caso do divíduo. Não é o verdadeiro ser humano que se encontra com o pós-humano na pós-antropologia política, mas sim o pré-humano, pré-conceito do humano. Essa origem, que é anterior ao ser humano, é paralela a ele e vai existir depois dele.

6. Aqui nos dizem respeito os temas do seminário anterior e o tema delicado da angelomorfose. Não é por acaso que na escatologia da maioria das religiões e tradições lidamos com a vista panorâmica do *Endkampf*, o qual envolve necessariamente a participação de anjos. Em filmes populares, certamente, ele também sofre com a simulação. Mas é inevitável. A expressão política do Sujeito Radical pode ser

definida não como área da teologia política (C. Schmitt), mas como área da angeologia política. Este tema requer mais desenvolvimento.

Apêndice II. Gênero nas Três Teorias Políticas da Modernidade

Parte 1. Introdução

1. Antes de começarmos a estudar a 4ªTP (Teoria Política, TP) vale a pena olhar para a problemática do gênero na Era Moderna, o que significa descobrir de que maneira o tema do gênero da Era Moderna afeta as três teorias políticas clássicas.

2. O conceito de um racional e adulto homem próspero, geralmente cidadão (burguês - o terceiro Estado) é situado na base do paradigma de gênero da Era Moderna. Começa a partir desse particular tipo padrão de homem. A tese antropológica básica é "*homem político = homem burguês*".

3. Além disso, cada uma das três teorias políticas da Era

Moderna trabalham com essa tese diferentemente, mas como?

4. A 1TP absorve o padrão como *medida geral* e concorda com ele como um *optimum*. Um adulto próspero (culturalmente "branco"), cidadão inteligente (burguês) é a *medida das coisas* (políticas). Mas o liberalismo leva isso ainda mais adiante para projetar a ideia de *áreas antropológicas mais amplas* que são estruturadas em torno dessa figura. No início o sufragismo propõe incluir na área política dos tais "burgueses masculinizados" padrão – homens e mulheres urbanos, adultos, inteligentes e bem-sucedidos (cidadãs femininas), depois democratas defendem também a inclusão de camponeses, imigrantes, aos poucos aumentando a área de localização (da cidade para o campo), gênero, taxas de sobrevivência, exigências de racionalidade, características étnicas (o semi-negro Obama é um passo nessa direção). Mas é importante para nós que os não-adultos e não-brancos, não-prósperos (não muito racionais), não-homens estão sendo pensados na 1TP *como* "adultos" "prósperos" "racionais" "homens" (em potencial).

5. A partir daqui – *feminismo liberal* (1TP): Dar às mulheres total igualdade política-social com o padrão do homem-cidadão burguês, o conceito de "*cidadã feminina*". A

cidadã feminina é uma cidadã com peculiaridades anatômicas que são motivo para *minimização* social e política. Um igualitarismo liberal dos sexos é, contudo, uma tendência, mas não condição de negócio na prática, ainda que em teoria – normativamente – esta seja a finalidade básica da 1TP e dos regimes que são baseados nela. Mas junto com ela uma masculinidade do objetivo está na ideia de que a *mulher está se aproximando do homem*, pensando como um homem potencial (virtual); equalização é uma estilização em direção ao homem. Existem "colarinhos azuis" e "mulheres de negócios" a partir daqui. (Todos sabem que as mulheres dirigem um carro de forma estranha; parecendo de alguma maneira um "jeito feminino"; não, elas dirigem de forma masculina, mas, exageradamente, é por isso que os homens ficam nervosos com elas – eles reconhecem, mas não refletem conscientemente que *uma mulher dirigindo simplesmente imita a maneira que os homens dirigem*, ela *o copia* – daqui vem seu aborrecimento; da mesma forma com imitadores, caucásicos e provincianos dirigindo).

6. Comunismo (2TP) origina-se da mesma posição que a 1TP, mas insiste *em outra atitude* ante o burguês masculino padrão. O Comunismo propõe não conservar o tipo padrão

como é (ao contrário da 1TP), mas sim *transformá-lo de maneira pós-burguesa (proletária)*. É uma operação político-social e antropológica um pouco complicada. Em um sentido de gênero, assume o estabelecimento de uma *igualdade radical dos sexos* (mais rigorosa que a defendida por liberais), importantemente – organizada *diferentemente*. E o homem burguês e a mulher burguesa como um *construto subordinado* do homem burguês devem ser transformados *em alguma outra coisa*. Aqui, igualitarismo dos sexos é uma expressão do igualitarismo das pessoas na sociedade e representa a medida da dissolução das linhas de comando. Se a linha de comando é dissolvida na prática, a simetria vertical homem/mulher é dissolvida de igual forma. Um homem proletário não é mais um homem burguês assim como uma mulher. Relações de gênero no contexto de um proletariado emancipado admitem não a liberação da essência homem/mulher, mas, por exemplo, de acordo com Bourdieu ou Negri/Hardt *a liberação do proletário do gênero como convenção social*. O que é um proletário comunista pós-gênero? Muitos autores pós-modernos respondem a pergunta da seguinte forma – isso é um "mecanismo de desejos" (Deleuze/Guattari), "*dispositif de la sexualite non-polaire*"

(Foucault), "redes de rizoma" (Deleuze), "mutantes sexuais não-utilizados" (Negri/Hardt), "*ciborgs*" (Donna Harraway). *O feminismo ultraesquerdista (gauchisme) é um programa de liberação do sexo como uma forma de construção social hierárquica.* Falamos aqui não da liberação da essência feminina, *mas sobre superar o sexo como ele é*. Se a atenção é presa em particulares de outro sexo (por Simone de Beauvoir, Julia Kristeva ou Luce Irigaray), isso é apenas para a *relativização da masculinidade* no caminho para a libertação. O desejo não tem sexo. *Liberdade é uma liberdade em relação ao sexo*.

7. A 3TP tinha algumas opções em torno do gênero. Antes de tudo um *heroísmo ultramasculino*. Exaltação do patriarcado. Também possuíam o branco adulto, urbano, racional e bem-sucedido que era padrão, mas exaltado e expandido em proporções. Este é um *hiperburguês masculino*. *A masculinidade aristocrática de Evola* é colocada longe das outras, o *Juniklub* (Gleichen, van den Bruck) e a Revolução Conservadora. Aqui temos que lidar com um senso masculino essencialista pré-modernista (um homem na Tradição como portador da superioridade ontológica – *yang*, Céu, realidade objetiva em contraste como *yin*, Terra, não existência). Em

segundo lugar, havia simultaneamente na 3TP estratos de matriarcado nórdico (H.Virt, seguidor of Bachofen, Mathilde Ludendorff, Marthe Kunzel, etc). *O matriarcado nórdico é simétrico à masculinidade ontológica* de Evola e da Revolução Conservadora. Aqui falamos sobre a liberação da *essência da mulher*. É uma mulher com um tipo ontológico particular com sua própria substância; teúrgia feminística, paganismo até escatologia matriarcal ("advento da Esposa"). Isso significa que na 3TP existiu um punhado de versões de políticas de gênero: da hipertrofia na masculinidade burguesa (assim como a dos liberais, mas exaltada) até um heroísmo ultra-aristocrático e a um feminismo nórdico marginal.

Parte 2. Abordando o sexo na 4TP: Gênero radical

1. Para criar uma ideia sobre o *status* político-social do gênero na 4TP temos que rejeitar imediatamente a base normativa da Era Moderna – o adulto branco racional urbano-burguês bem-sucedido. A 4TP não conhece um tipo como este e não quer conhecer. É por isso que conseguimos campo de um *princípio residual*. O campo é um não-adulto, não-branco

camponês (não-urbano) e não-racional (impetuoso) não-homem. Isto é tudo que está *por trás* da próxima ou até distante fronteira concêntrica da antropologia de gênero na Era Moderna.

2. *Não-adulto* (Por exemplo o conceito de "Grande Jogo": R. Daumal, R. Gilbert-Lecomte, R. Vaillant je, etc). Esse é o conceito de "irmãos-simplistas".

3. *Não-branco* (o conceito de policentrismo étnico examina o mundo branco como uma possibilidade em um infinito número de outras – antropologia cultural e estrutural de F. Boas, C. Lévi-Strauss, etno-sociologia).

4. *Camponês* (por exemplo, a ideia de *ethos* como sociedade orgânica por Redfield, de novo etno-sociologia, movimento russo *narodnik*, socialistas revolucionários).

5. *Impetuoso* (um conceito de transgressão intelectual, uma oposição entre intuição intelectual de acordo com Guénon e mente, também G. Bataille com seu "*Atsefal*" e a prática da filosofia e da poesia irracional – de Hölderlin e Nietzsche a Artaud).

6. E finalmente – *"não-homem"*. "Não-homem" no sentido político-social em que a Modernidade geralmente

compreende um "homem". As características prévias nos aproximam para o cultivo do campo da principal tese sobre o arquétipo de gênero na 4TP – para o "não-homem". Elas especificam seu sentido. Infantilidade, não brancura (ou selvageria), etnicalismo e irracionalidade (ou ausência da racionalidade europeia clássica) preparam uma plataforma para o "não-homem" da 4TP. Como isso pode ser definido mais concretamente?

7. Antes de tudo a 4TP pode *capitalizar nesse campo um vetor de modelos de gênero antiburgueses das 2TP e 3TP.* Esta pode ser considerada como uma fase *preparatória*. Isso é perfeitamente possível. Uma ideia proletária de identidade pós-gênero é interessante como um projeto imediatamente crítico; no contexto pós-moderno pode ser adicionada para o arsenal (desprovido de sua conotação materialista) no espírito do Dadaísmo primitivo (antiarte), ou do "canalha" de Marinetti ou Nietzsche. Também são interessantes os extremos dos projetos de gênero da 3TP - ultra-heroísmo do Evolianismo com a ontologia super-humana do guerreiro e simultaneamente um feminismo nórdico. Todas estas tendências foram marginais na 2TP e 3TP, sendo uma oposição interna à Era Moderna. Todas elas podem ser incorporadas na 4TP como um fundo estético

agradável. O proletário pós-gênero está quebrando o cidadão burguês desde abaixo; ontologia do sexo – “Metafísica do Sexo" de Julius Evola faz o mesmo, mas a partir de cima, ontologizando um sexo em uma perspectiva super-humana, super-burguesa e super-civil de realizações teúrgicas-tântricas das essências extra-humanas do masculino e feminino (possessão provocada, Musas e musicalidade da cultura por A. Blok).

8. Mas todas essas são operações preliminares, ainda por sua própria natureza intensa e cativante. A essência do *não-“homem”* da 4TP ainda está posta de lado. Esse lado é do Sujeito Radical. Ele é "não-homem" porque ele é não-humano e estando fora dos paradigmas que definem regras e limites, incluindo limites de ontologias divinas. Um homem certamente pressupõe uma mulher e o Sujeito Radical pressupõe nada fora, por isso que ele não é simétrico a nada.

9. Ele é andrógino ou não? Mas porque não... um andrógino é um humano-raiz, antes do sexo humano e seu radicalismo está nele, significando (radix = raíz), pertencimento às raízes. Falamos sobre isso em um seminário sobre a 4TP. E chegamos ao tema da zona incomum onde prática e teoria coincidem e até são indistintas. O *Caos precede*

as estruturas duplas de ordem da mesma maneira. O Sujeito Radical num sentido de gênero precede a diferenciação entre macho e fêmea, mas não existe um produto da entrada deles. Ele precede-os, mas não os segue. Podemos definir o sexo do Sujeito Radical – gênero radical.

10. No espírito do angelomorfismo da antropologia política da 4TP, podemos descrever o sexo do sujeito da 4TP como sexo dos anjos. O sexo pode ao mesmo tempo se estabelecer pelo desejo (masculino) de Bene Elohim, seduzido pela beleza das filhas dos humanos ou pode ser apresentado como um andróide fêmea – "ninfa da estrela polar", por Silliany, Atalanta Fugiens ou Beatrice.

11. E mais: a questão que Heidegger não levantou – se Dasein tem sexo? Qual sexo tem o Dasein? Deve ser um muito fundamental...

Parte 3. Gênero Radical e transformações de gênero na Era Pós-Moderna. Entropia do Eros

1. Agora podemos examinar o problema: *como* (aproximadamente e provisoriamente descrito por nós) o

gênero radical da 4TP é correlato com as *transformações de gênero na Era Pós-Moderna?*

2. Na Era Pós-Moderna, a *convergência* das três tendências de gênero – neoliberal, neomarxista e (muito fragmentada) neonazi existem.

3. A tendência neoliberal aspira a maximizar o *padrão de um cidadão burguês, transferindo-o para toda a população da Terra;* esta é a teoria dos direitos humanos. Um cidadão masculino racional é conceitualizado como "humano" ou "indivíduo" perdendo contato com o sexo anatômico e social, tornando-se um imperativo padrão global. Um homem-burguês está se tornando tão total e universal que substitui os outros tipos: daqui existem indústrias para jovens e crianças e moda para cães e gatos.

4. A tendência neomarxista insiste no *convencionalismo social do sexo* e se torna ativamente evidente na proliferação e legitimação de códigos homossexuais e transgêneros. *A libertação do sexo é realizada através do seu jogo e caráter permanente.* Ambas as tendências juntam-se no liberalismo de esquerda (li-li) com a sexualidade transgressiva (fr. *Gauchisme* ou ultraesquerdismo), multiplicado pelo individualismo

(liberalismo clássico).

5. A outra direção do ultraliberalismo é a loucura sado-maso nazi-satanista; exaltação da masculinidade burguesa em uma soberania sexual individualista do indivíduo atomizado. Estes são os "faça o que quiser" e "com quem quiser" adicionando uma compensação financeira e um princípio de voluntariedade de Crowley. O "neonazi" hoje é uma paródia patológica que vem do pasquim barato de Visconti ("Os Malditos") ou da exploração tosca e mentalmente fraca no estilo de "Recepcionista da Noite". Na área do gênero "neonazi" está sempre presente um atributo de entretenimento – clubes *gays* e decorações clássicas de *sex shop*.

6. Isso significa que um panorama de gênero se expandindo diante da face de um guardião da 4TP representa uma *explosão do homem burguês* ante nossos olhos. Ele voa para longe aos pedaços, salvando apenas sinais virtuais da sua dominação. O sexo da Era Moderna está se acabando na nossa frente. O centro está se dispersando, áreas concêntricas perdem suas órbitas. Um sexo excêntrico de redes descoordenadas e dispersas existe. A rápida entropia do *Eros* está ocorrendo.

7. Mas o sujeito da Quarta Teoria Política (Dasein) não é

um conservador. Ele não insiste no (impossível) retorno ao homem adulto branco, burguês, urbano, esperto e bem de vida, que no momento exato vai se esconder no horizonte histórico, abrindo caminho para um carnaval de mutantes no espírito do *Howard Stern Show* ou para figurantes da "Cultura do Apocalipse" de Adam Parfey; ou mesmo arquétipos mais atraentes, mas desaparecidos há muito tempo (por exemplo, cavaleiros medievais e belas donzelas eruditas com elegantes livros filosóficos em mãos pálidas e gentis unicórnios próximos às pernas).

8. Obscurantismo de gênero da Era Pós-Moderna e a entropia global do *Eros* tem de ser reconhecidos no espírito do cenário escatológico de uma *escatologia não-dual* (por exemplo no "*Kalki Purana*" indiano, apresentado elegantemente e convincentemente no campo escatológico "*Finis Mundi*") como antecipando uma nova transformação de gênero, uma paródia precipitada e preventiva, como a careta de despedida da comitiva do Anticristo no último estertor de morte do mundo que finalmente esfria. O gênero desaparece rapidamente, diferentes são feitos iguais, as dinâmicas de oposição vão se acabando e se transformam em nada. O Sujeito Radical atentamente busca essas transformações, facilmente definindo

nelas algo que elas estão parodiando e o ponto no qual elas estão sendo uma paródia, o que significa ser uma paródia Dele próprio.

APÊNDICE III. QUARTA TEORIA POLÍTICA E PRAXIS

Parte 1. O termo “Práxis” e seus significados

Indicando o tema do seminário, eu não sabia como ele seria divulgado. Foi visto vagamente, sendo percebido, que a Quarta Teoria Política deveria levar para uma Quarta Prática Política. Esse é o ponto de início. Para além disso, começa o desenvolvimento do livre pensamento.

Separação da parte teórica (contemplação) e prática (operações nos objetos – "pragmata"), ou pensamento e ação, ou ideia e implementação, ou princípio e manifestação, ou intelecção e ação, ou mito e ritual – é o tema de tópicos duplos de muitas disciplinas. Todos estes pares tem uma geometria semântica diferente. Mas todos eles são constitutivos.

CIÊNCIA	TEORIA (contemplação)	PRÁTICA (objetos)
Metafísica	Princípio	Manifestação
Religião	Mito	Ritual
Filosofia	Intelecção	Ação
Tecnologia	Ideia (projeto)	Realização (implementação)
Uso trivial	Pensamento	Atividade

Agora discutiremos a segunda coluna de termos. Sendo que a Quarta Teoria Política não é algo divíduo, mas afirma ser ao mesmo tempo "ciência política", "metafísica política" (*Angelopolis*), "teologia política" (escatologia política), "filosofia política" e tecnologia política (área menos desenvolvida até agora), devemos pensar um pouco sobre a segunda coluna de termos de forma completa.

Uma objeção. Como descobrimos, mas ainda não descrevemos, o ator da Quarta Teoria Política é Dasein. O Dasein foi alinhado por Heidegger como uma saída radical de quaisquer dualidades similares. A mesma coisa quando dissemos em outra ocasião sobre o holismo do *imaginaire*. O que são essas duas colunas? - este é um típico diferencialismo ontológico ou o trabalho do *logos*. Na 4TP *diurne* e *logos* não são excluídos, porém, ambos são privados de exclusividade. Dasein requer um apelo ao "novo *logos*" – para a ontologia fundamental. Isso quer dizer que para a solução (e não formulação) do problema da Quarta Prática Política precisamos antes ir para a área onde a teoria (contemplação) e prática (operações em objetos – pragmata), pensamento e ação, ideia e realização, princípio e realização, intelecção e ação, mito e ritual *se encontram*.

Isso é importante. A Quarta Prática Política não é a simples aplicação da Quarta Teoria Política à "realidade", como no caso das teorias anteriores. A Quarta Teoria Política não é diretamente análoga às outras três teorias políticas. A diferença radical é que a Quarta Teoria Política *busca superar o tópico dual da modernidade.* A Teoria por si mesma na Quarta Teoria Política é algo diferente. E não é outra coisa que a prática. Para

entender a Quarta Prática Política é necessário ir para as raízes da Quarta Teoria Política. E tocando essas raízes, onde a divisão entre duas colunas já não existe. Isso apela ao "pré-conceito", "pré-ontologia", "pré-ontologia" ou "pré-ser humano" (sobre a antropologia).

Parte 2. Teorias Políticas da Modernidade e suas Práticas políticas

Nas três teorias políticas clássicas da modernidade teoria e prática são identificadas claramente.

O liberalismo, Primeira Teoria Política, tem a economia e o mercado como formas apropriadas de prática política. No âmbito da primeira teoria política o mercado é a política. Daí surge o *homo economicus* de Weber. A realização do ciclo do mercado, representante da primeira teoria política, implementa sua teoria.

O Marxismo atribui grande valor à praxis: esta é a revolução, luta de classe e (sob o socialismo) teoria ativa (trabalho, que cria o ser humano de novo e de novo). De acordo com Heidegger, a Primeira e Segunda Teorias Políticas são

manifestações do fenômeno "*Machenschaft*". Atenção ao "*Machen*" (fazer). Isto é, segundo Heidegger, a práxis é o núcleo da Primeira e Segunda Teoria Política. Daí aparece a "*techne*" como destino e metafísica. Ou seja, de acordo com Heidegger, genericamente, a prática política é a essência das duas primeiras teorias políticas.

Na Terceira Teoria Política, a praxis é mais complexa. Primeiramente: a praxis mais clara e monstruosa foi a praxis do holocausto e a realização da política racial pelo Nazismo. Em segundo lugar, a "praxis" italiana ou espanhola no contexto da Terceira Teoria Política foi relatada ao "estado" e reduzida a um "estado corporativo" (não muito longe do clássico, mas vivo e modificado nacionalismo burguês). Heidegger, que estava no contexto da Terceira Teoria Política, mas representou um molde para a Quarta Teoria Política, viu o "*Machenschaft*" também na terceira teoria política. E rascunhou no sentido de superá-lo e recusá-lo. Existem passagens expressivas sobre o tema em *"Geschichte des Seyns*".

Estas práticas da primeira, segunda e até algum ponto terceira teoria política representam personificações de projetos por si só. Esta é mais uma *seção tecnológica* de termos, na qual não estamos interessados. No entanto, existem

tentativas de uma interpretação mais ampla. A ideia de Marx de "mudar o mundo" é próxima à compreensão de Heidegger do conceito marxista em sua essência *tecnológica*. Por outro lado, a análise de Louis Dumont do Marxismo como teoria, que é baseada no individualismo metodológico, logo, nas técnicas, é demonstrável.

Em todos os casos a "*Machenschaft*" é um ponto comum das três teorias políticas da modernidade. E esta "*Machenschaft*" axiomaticamente postula tópicos duais de sujeito-objeto. O sujeito concebe (pensa) e realiza no objeto (ação e realidade). Praxis – como produção, Herrstellung.

"*Techne*" e "*Machenschaft*" são modelos de relação sujeito-objeto, de teoria e prática nas três teorias políticas da modernidade. E elas são baseadas na diferenciação estrita. O diferencial entre teoria e prática, que reflete o diferencial entre sujeito e objeto, é a essência das três teorias políticas da modernidade. Prestem atenção, essa geometria desse diferencial na modernidade é horizontal.

Parte 3. Geometria de Dasein e Realidade Virtual (ad Profundum)

Dasein é um sujeito (ator) da Quarta Teoria Política. Dasein *precede* a constituição de tópicos sujeito-objeto (que é o ponto da modernidade). Dasein precede a divisão entre teoria e prática. A parte teórica de Dasein é a prática de Dasein. A prática de Dasein é a teoria de Dasein.

Como isso pode ser entendido? Existem várias maneiras. Por exemplo, por simplesmente rearranjando colunas na nossa tabela. Como uma prática, tomamos a próxima variedade:

Teoria (contemplação) Princípio
Mito
Intelecção
Ideia (projeto)
Pensamento

Isso é uma prática, que não tem necessidade de operações em objetos. A primeira vista, parece ser solipsismo e idealismo subjetivo.

Chamamos isso exatamente de práxis. E isso quer dizer que percebemos a prática como teoria, em outras palavras, enfatizamos aquilo que é comum, que está nas suas raízes:

- Princípio como manifestação;
- Mito como um ritual efetivo;
- Intelecção como ação;
- Ideia como realização;
- Pensamento como atividade.

Começamos com uma série de pré-conceitos (não pós-conceitos!):

Prática Teórica (teoria prática) – não-dualidade?

Princípio manifesto (manifestação de princípios) - avatar?

Ritual mitológico (ritual, mito sagrado) – teúrgia?

Atividade intelectiva (intelecção ativa) – intuição intelectual? (segundo René Guénon)?

Ideia real (realidade ideal) – mundo encantado?

Pensamento-ação (ação-pensamento) – transubstanciação?

Além de temas duplos de sujeito-objeto, apenas essas séries

pré-dualistas funcionam.

Olhando atentamente? Isso não lembra algo?

Sim, lembra: *realidade virtual*. A mesma rapidamente nos envolve na pós-modernidade.

Parte 4. Plano Trans Sujeito-Objeto, Transgressão, Dimensão da Profundidade

Pós-modernismo e pós-estrutralismo definem o horizonte da virtualidade na *superfície*. Esta estratificação e fusão do sujeito-objeto, consciência/corporalidade na superfície é uma tela, uma pele, uma capa epidérmica, um vidro de vitrine, a capa de uma revista, um aparelho de TV, um sensor, um *Ipad*. Aqui a transgressão se implementa às custas da perda do eixo vertical. O sentido do rizoma está em sua *horizontalidade absoluta* (como anteriormente insistiu a modernidade em uma *horizontalidade* estrita de temas sujeito-objeto).

A Quarta Prática Política está sendo construída de outra maneira: é uma *união de dois abismos* – superior e inferior

absolutização de simetria vertical, mas sem a lacuna que dá origem ao *logos* e à racionalidade. Essa é uma matriz pré-lógica do espírito heroico, que salva em si mesmo a respiração livre do caos, que une a dor da terra com a fria ironia azul celeste. *Abyssus abyssum invocat*. Isso é ontologia-fundamental e sua (não-dual) implementação. A *Quarta Teoria Política implanta novos esquemas ontológicos fundamentais.* É uma transgressão da saída acima do que está mais acima e abaixo do que está mais abaixo. Onde o oculto é o fundo do céu e a face da terra. Esta é a prática do curto-circuito da ontologia.

Se a pós-modernidade é emanação e superfície, então a Quarta Prática Política apela para a *integração dos últimos dois abismos.* Aqui a convergência de todas as formas possíveis do máximo ocorre. Essa é invocação (*clamatio*) *de Profundis et ad Profundum*.

O Quarto Partido Político *não muda* o mundo existente e *não constrói* um novo. Ele rejeita o mundo em ser, existência, reconhecendo-o como uma construção quimérica, instável e fracassada. Com a primeira ação a Quarta Prática Política deixa o mundo de lado, abolindo-o. Heidegger pensou muito no problema "*noch nicht*", "ainda não". "Estamos perto do ponto da grande meia-noite. Ou ainda, ainda não... Sempre esse eterno

"ainda não..."" (escreveu Heidegger em “*Holzwege*”).

Se colocarmos a quarta prática política em superar a distância intransponível (paradoxo de Zenão sobre Aquiles e a tartaruga – ver "*Os Princípios do Cálculo Infinitesimal*" de Guénon) do "ainda não", vamos ficar para sempre no labirinto do "fim dos tempos infinito". *A quarta prática política não acaba com o problema do "ainda não", apenas leva ao seu início.* O começo da Quarta Prática Política é uma tese sobre conquistar o mundo, assim como aquele que testemunha esta conquista. Videlicet o "*cogito*" cartuxo e sua conclusão no "*sum*".

Parte 5. Prática da Demência Vertical (anoia, anoesia)

Lembre-se de Edgar Morin e seu "*homo demens*". Morin pede modestamente para que não o esqueçam. Existem aqueles (Bataille, Artaud, e depois Foucault, Barthes, Deleuze, Sollers, Blanchot e muitos outros), que falam sobre um valor da demência, mais aberto e convexo.

Mas a maioria dos pós-modernistas veem a demência na *geometria horizontal*. Segundo Durand, isso significa que eles a

veem na seção *noturna*. Isso é pura demência passiva feminina, que goza de isenção da repressão vertical do *logos*.

A Quarta Prática Política sugere outro modelo de *demência vertical.* Esta é uma demência pré-lógica, heroico-diurna. Essa forma de demência liberativa implica controle total. Mas não apenas do lado da consciência, mas não desde o lado da consciência, mas desde o lado do Anjo - aquele, a quem o comerciante dá uma balança nas "Elegias a Duíno" de Rilke.

A demência vertical é integral, na medida em que se baseia na cobertura completa de *todo* o imaginário. Noite e Dia entram em contato entre si de *outra* maneira, de outra forma do que na cultura, o que leva a sistemas logocêntricos. Este é o *curto-circuito* dos modos de imaginação. A extensão do eixo vertical da *diaeresis* heroica está em ambos os lados – acima do cume e abaixo do fundo.

Parte 6. Quarta Prática Política e Escatologia

O fim dos tempos nunca acontecerá, se ninguém implementá-lo. Apesar de que tudo nos leva a ele, isso não significa nada. Pode levar ao fim infinitamente. Para que o fim

aconteça, a finitude deve ser.

Segundo Heidegger, a existência é finita. Seu último e mais alto mistério está nessa finitude. A finitude se manifesta em *Ereignis*. *Ereignis* é exatamente a factualidade da praxis.

Ereignis é escatologia. No "*Holzwege*", Heidegger escreve com razão – "escatologia da existência". A Quarta Prática Política é prática escatológica *par excellence*.

APÊNDICE IV. METAFÍSICA DO CAOS

A filosofia moderna europeia começou com o conceito de *Logos* e da ordem lógica do Ser. Durante dois mil e algumas centenas de anos esse conceito foi totalmente esgotado. Todas as potencialidades e os princípios estabelecidos nessa forma logocêntrica de pensar estão agora exaustivamente explorados, expostos e abandonados.

O problema do Caos e da figura do Caos foram negligenciados, postos de lado no começo dessa filosofia. A única filosofia que conhecemos no momento é a filosofia do *Logos*. Mas o *Logos* é algo oposto ao Caos, sua alternativa

absoluta.

A partir do século XIX com os filósofos europeus mais brilhantes e importantes como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e depois os pós-modernistas contemporâneos, o homem europeu começa a suspeitar que o *Logos* estava se aproximando de seu fim. Alguns deles se atreveram a afirmar que de agora em diante estamos vivendo no fim dos tempos da filosofia logocêntrica, se aproximando de alguma outra coisa.

A filosofia europeia foi baseada no princípio logocêntrico correspondente ao princípio de exclusão, a diferenciação, a *diaresis* grega. Tudo isso corresponde estritamente a uma atitude masculina, reflete a autoridade, a ordem vertical, hierárquica do ser e do conhecimento.

Essa abordagem masculina da realidade impõe ordem e princípio de exclusividade em todos os lugares. Isso é manifestado perfeitamente na lógica de Aristóteles onde os princípios de identidade e exclusão são postos em posição central na forma padrão de pensar. A é igual a A, não igual a não-A. A identidade exclui a não-identidade (alteridade) e vice-versa. Aí vemos o homem que fala, pensa, age, luta, divide e ordena.

Nos dias de hoje, toda esta filosofia logocêntrica acabou e devemos pensar em outras possibilidades de pensar fora do modo logocêntrico, falocêntrico, hierárquico e exclusivista.

Se o *Logos* já não nos satisfaz, fascina e mobiliza, somos inclinados a tentar outra coisa e a expressar o Caos.

Para começar: existem dois conceitos diferentes de Caos. A física e filosofia modernas se referem a sistemas complexos, bifurcações ou equações não integrais e processos que utilizam o conceito "caos" para designar tais fenômenos. Eles o entendem não como a ausência de ordem, mas como uma ordem difícil de perceber como tal, de modo que é uma ordem, mas uma ordem complicada, que *parece* não ser uma ordem, mas em essência *é*. Tal "caos" ou "turbulência" é *calculável* na natureza, mas com meios e procedimentos matemáticos e teóricos mais sofisticados do que a ciência natural clássica costuma lidar.

O termo "caos" é usado aqui de forma metafórica. Na ciência moderna continuamos a lidar com uma maneira essencialmente logocêntrica de explorar a realidade. Então o "caos" aqui não é mais que uma estrutura dissipativa do *Logos*, o último resultado de sua decadência, queda, decomposição. A

ciência moderna não está lidando com outra coisa que o *Logos*, mas uma espécie de pós-*Logos*, ex-*Logos*, o *Logos* no último estado de dissolução e regressão. O processo de destruição e dissipação final do *Logos* é tomado aqui pelo "caos".

Na realidade isso não tem nada a ver com o Caos como tal, com o sentido grego original do termo. É mais um tipo de extrema confusão. René Guenón chamou a era em que vivemos atualmente a *era da Confusão*. A Confusão significa o estado do ser que está depois da ordem e a precede. Assim, devemos fazer uma distinção clara entre dois conceitos diferentes. Por um lado temos o conceito moderno de caos que representa a pós-ordem ou uma mistura de fragmentos contraditórios sem nenhuma unidade ou ordem, ligados entre eles por correspondências e conflitos pós-lógicos altamente sofisticados. Gilles Deleuze chamou esse fenômeno de sistema não co-possível composto por uma multidão de *mônadas* (usando o conceito de mônada e co-possibilidade introduzido por Leibnitz). Deleuze descreve a pós-modernidade como uma soma de fragmentos não co-possíveis que podem coexistir. Isso não era possível na visão da realidade de Leibniz, baseada no princípio de co-possibilidade. Mas dentro da pós-modernidade podemos ver elementos excluídos coexistindo. As mônadas não ordenadas e não co-

possíveis enxameando ao redor poderiam parecer caóticas, e nesse sentido usamos a palavra "caos" no dia-a-dia. Mas falando estritamente, devemos diferenciar.

Então devemos distinguir os dois tipos de caos, o caos pós-modernista como um equivalente à confusão, um tipo de pós-ordem e o caos grego como pré-ordem, como algo que existe antes que a realidade ordenada existisse. Esse segundo (mas original) sentido do conceito de Caos deve ser examinado cuidadosamente de maneira metafísica.

A visão épica da ascensão e queda do *Logos* no curso do desenvolvimento da filosofia ocidental e na história ocidental foi exposta por Martin Heidegger, que argumentou que no contexto da cultura europeia e ocidental o *Logos* não é somente o mais importante princípio filosófico, mas também a base da atitude religiosa, formando o núcleo da Cristandade. Podemos também notar que o conceito de *kalam* ou intelecto está no centro da filosofia e teologia islâmica. O mesmo é válido para o Judaísmo (ao menos na visão do judeu Filo e acima de tudo no Judaísmo Medieval e na Qabballah). Assim, na alta modernidade onde vivemos assistimos a queda do *Logos* acompanhada pela correspondente queda da cultura clássica greco-romana e das religiões monoteístas também. Estes processos de decadência

são completamente paralelos ao que Martin Heidegger considera a condição presente da cultura ocidental como um todo. Ele identifica a origem deste estado das coisas em algum erro oculto e dificilmente reconhecível, cometido nos estágios iniciais do pensamento grego. Alguma coisa deu errado no início da história ocidental e Martin Heidegger vê esse ponto errado precisamente na afirmação da posição exclusivista do *Logos* exclusivista no pensamento enquanto tal. A mudança foi feita por Heráclito, Parmênides, mas acima de tudo por Platão, a partir do pensamento para a filosofia de que era igual a instalar uma visão de mundo de dois níveis onde a existência fosse percebida como manifestação do oculto. Mais tarde, o oculto foi reconhecido como o *Logos*, a ideia, o paradigma, o exemplo. Desse ponto, procede ao referencial teórico da verdade. O verdadeiro é o fato da correspondência do imediatamente dado à essência invisível presumível ("a natureza que gosta de se esconder", segundo Heráclito). Os pré-socráticos estavam no início da filosofia. A explosão desenfreada da técnica moderna é seu resultado lógico. Heidegger chama isso de "Gestell" e pensa que essa é a razão da catástrofe e aniquilação da humanidade, que inevitavelmente se aproxima. De acordo com ele o próprio conceito de *Logos* estava errado, então propôs revisar

radicalmente nossa atitude com a própria essência da filosofia e do processo de pensar, e encontrar outra maneira que ele chamou de "o Outro Começo".

Então o *Logos* apareceu pela primeira vez com o nascimento da filosofia ocidental. A primeira filosofia grega surgiu como algo que já *excluía* o Caos. Precisamente ao mesmo tempo, o *Logos* começou a florescer revelando uma espécie de vontade poderosa para a absolutização da atitude masculina para com a realidade. O devir da cultura logocêntrica aniquilou ontologicamente o polo oposto ao próprio *Logos* - i.e, o feminino Caos. Então o Caos como algo que precede o Logos e é abolido por ele e sua exclusividade foi manifestado e negado da mesma forma. O Logos masculino derrubou o caos feminino, a exclusividade e exclusão subjugaram a inclusividade e a inclusão. Então o mundo clássico nasceu esticando seus limites por dois mil e quinhentos anos – até a modernidade e a era racionalista científica. Esse mundo chegou a seu fim. No entanto, ainda estamos vivendo em sua periferia. Ao mesmo tempo no mundo pós-moderno em dissipação todas as estruturas de ordem estão cada vez mais degradadas, dispersas e confusas. É o crepúsculo do Logos, o fim da ordem, o último acorde da dominação masculina exclusivista. Mas ainda estamos

dentro da estrutura lógica, não fora dela.

Afirmando isso, temos algumas soluções básicas sobre o futuro. Primeira – o retorno do reino do Logos, a Revolução Conservadora, a restauração da "dominação em escala total" masculina em todas as áreas da vida – a filosofia, religião, a vida cotidiana. Isso poderia ser feito espiritualmente e socialmente ou tecnicamente. Esse caminho onde a técnica encontra a ordem espiritual foi fundamentalmente explorado e estudado por Ernst Jünger, amigo de Martin Heidegger. O retorno ao classicismo acompanhado pelo apelo ao progresso técnico. O esforço para salvar o decadente Logos, a restauração da sociedade tradicional. A eterna nova Ordem.

A segunda maneira é aceitar as tendências correntes e seguir a direção da Confusão envolvendo-se mais e mais na dissipação das estruturas, no pós-estruturalismo e tentar conseguir prazer no confortável deslizamento para o nada. Essa é a posição escolhida por representantes esquerdistas e liberais da pós-modernidade. É niilismo em estado puro – originalmente identificado por F. Nietzsche e explorado por M. Heidegger. O conceito do nada sendo o potencialmente presente no princípio da identidade próprio ao Logos não é aqui o limite do processo da decadência da ordem, mas sim o âmbito

construído racionalmente da expansão ilimitada da decadência horizontal, multitudes incalculáveis das flores de putrefação.

No entanto, podemos escolher uma terceira alternativa e tentar transcender as fronteiras do logos e sair para *além da crise do Mundo Pós-Moderno*, literalmente pós-moderno, i.e estabelecido além da modernidade, onde a dissipação do logos atinge seu limite. Aqui a questão desse limite é crucial. Vendo do ponto de vista do Logos em geral, incluindo o mais decadente, além do domínio da ordem existe nada. Então atravessar as fronteiras do ser é ontologicamente impossível. *O Nada não é*: assim diz após Parmênides toda a ontologia ocidental logocêntrica. Essa impossibilidade afirma a infinitude da fronteira do logos e garante à decadência interna ao reino da ordem continuidade eterna. Além das fronteiras do ser, existe o nada e o movimento para esse limite é analiticamente infinito e sem fim (aqui é totalmente válida a aporia de Zeno de Elea). Assim, ninguém pode cruzar a fronteira para o não-ser não existente porque ele simplesmente não é.

Se insistirmos, no entanto, em fazer isso devemos *apelar para o Caos* no seu sentido original grego, como algo que precede o ser e a ordem, algo pré-ontológico.

Estamos em frente a um problema realmente crucial. Um grande número de pessoas hoje não está satisfeita com o que está acontecendo a seu redor, com absoluta crise de valores, religiões, filosofia, ordem política e social, com as condições pós-modernas, com a confusão e perversão, com a era da decadência extrema.

Mas considerando o sentido essencial da transformação da nossa civilização no presente estado não podemos olhar para as fases precedentes da ordem logocêntrica e suas estruturas implícitas, pois foi precisamente o Logos que trouxe as coisas para o estado em que se encontram atualmente, tendo em si os germes da decadência do presente. Heidegger identificou com extrema credibilidade as raízes da técnica na solução pré-socrática do problema do ser por meio do Logos. De fato o Logos não pode nos salvar das condições instaladas por ele mesmo. O Logos não tem mais uso aqui.

Então apenas o Caos pré-ontológico pode nos sugerir como ir além da armadilha da Pós-Modernidade. Ele foi posto de lado na criação da estrutura lógica do ser como fundamento. Agora é sua vez de vir para o jogo. De outra forma, seremos condenados a aceitar uma Pós-Modernidade dissipada pós-lógica que pretende ser eterna de alguma forma, pois aniquila o

próprio tempo. A Modernidade matou a eternidade e a Pós-Modernidade está matando o tempo. A arquitetura do mundo pós-moderno é completamente fragmentada, perversa e confusa. É um tipo de labirinto sem saída, dobrado e torcido como a fita de Möbius. O Logos que era a garantia da retitude da ordem serve aqui para fornecer a curvatura, sendo usado para preservar a impassibilidade da fronteira ontológica com o nada contra eventuais transgressores.

Assim, a única maneira de nos salvarmos, de salvar a humanidade e a cultura dessa armadilha é dar um passo além da cultura logocêntrica, em direção ao Caos.

Não poderíamos restaurar o Logos e a ordem indo em direção a eles, pois eles carregam em si a razão da sua eterna destruição. Em outras palavras, para salvar o Logos exclusivista devemos apelar à instância inclusiva alternativa, que é o Caos.

Mas como poderíamos usar o conceito de Caos e basear nele nossa filosofia se a filosofia sempre foi para nós algo lógico por definição?

Penso que para resolver essa dificuldade devemos abordar o Caos não pela posição do Logos, mas da posição do próprio Caos. Ela pode ser comparada com uma *visão feminina*,

a compreensão feminina da figura que não é excluída, mas pelo contrário, incluída na igualdade.

O Logos considera a si próprio como o que é e como o que é igual a si próprio. Ele pode aceitar as diferenças dentro de si porque ele exclui o que é diferente de si fora de si. Assim a vontade de poder está atuando. A lei da soberania. Para além do Logos, afirma o Logos, não há nada. Então o Logos excluindo tudo além de si próprio exclui o Caos. O Caos usa diferentes estratégias - ele inclui em si próprio tudo que é, mas ao mesmo tempo tudo que não é. Assim o inclusivo Caos inclui também o que não é inclusivo como ele e mais do que aquilo que exclui o Caos. Então o Caos não percebe o Logos como outro em relação a si próprio, ou como algo não existente. O Logos como o primeiro princípio da exclusão está incluído no Caos, presente nele, envolvido por ele e possui lugar garantido nele. Assim a mãe que carrega o bebê carrega consigo o que é uma parte dela e não é uma parte dela ao mesmo tempo. O homem concebe a mulher como ser externo e busca penetrá-la. A mulher considera o homem como algo interno e busca dar-lhe à luz.

O Caos é o eterno nascimento do outro, ou seja, do Logos.

Em suma, a filosofia caótica é possível porque o Caos inclui por si mesmo o Logos como uma possibilidade interior. Pode livremente identificá-lo, apreciá-lo e reconhecer sua exclusividade inclusa na sua vida eterna. Então, chegamos à figura do muito especial *Logos caótico*, que é o Logos completamente e absolutamente fresco, sendo eternamente revivido pelas águas do Caos. Esse Logos caótico é ao mesmo tempo exclusivo (e é por isso que é propriamente Logos) e inclusivo (sendo caótico). Trata-se da igualdade e da alteridade de forma diferente.

O Caos pode pensar. Ele pensa. Nós poderíamos perguntar "como ele o faz?". Nós temos perguntado ao Logos. Agora é hora do Caos. Devemos aprender a pensar com o Caos e dentro do Caos.

Eu poderia sugerir, como exemplo, a filosofia do pensador japonês Kitaro Nishida, que construiu "a lógica do *basho*" ou a "lógica dos lugares" em vez da lógica aristotélica.

Devemos explorar outras culturas além do Ocidente para tentar encontrar diferentes exemplos de filosofia inclusiva, religiões inclusivas e assim por diante. O Logos caótico não é apenas uma construção abstrata. Se procurarmos bem,

achararemos as verdadeiras formas dessa tradição intelectual. Nas sociedades arcaicas, assim como na teologia oriental e correntes místicas.

Apelar ao Caos é a única maneira de salvar Logos. O Logos precisa de um salvador para si mesmo, não poderia salvar-se, ela precisa de algo oposto de si mesmo para ser restaurado na situação crítica da pós-modernidade. Nós não poderíamos transcender a Pós-Modernidade. Esta última não pode ser ultrapassada sem apelar para algo que seja anterior à razão de sua decadência. Assim, devemos recorrer a outras filosofias que não a ocidental.

Em conclusão, gostaria de dizer que não é correto conceber o Caos como algo pertencente ao passado. O Caos é eterno, mas eternamente coexistindo com o tempo. Então o Caos é sempre absolutamente novo, fresco e espontâneo. Poderia ser considerado como uma fonte para qualquer tipo de invenção e novidade porque a eternidade sempre tem em si mesma algo mais do que era, é ou vai ser no tempo. O Logos por si mesmo não pode existir sem o Caos como um peixe não pode viver fora da água. Quando colocamos um peixe fora da água, ele morre. Quando o peixe começa a insistir excessivamente de que é algo distinto da água ao seu redor

(mesmo que seja verdade), ele vem até a praia e morre. É um tipo de peixe louco. Quando o colocamos de volta na água, ele pula de novo. Então deixemos esse morrer se ele quiser. Existem outros peixes na água. Vamos segui-los.

A era astronômica que está chegando ao fim é a era da constelação de Peixes. O peixe na praia. O peixe agonizante. Então precisamos muito de água.

Apenas uma atitude completamente nova ante o pensamento, nova ontologia e nova gnosiologia podem salvar o *Logos* fora da água, na praia, no deserto que cresce e cresce (como Nietzsche previu).

Apenas o Caos e uma filosofia alternativa baseada na inclusividade podem salvar a humanidade moderna e o mundo das consequências da degradação e decadência do princípio exclusivista chamado *Logos*. O *Logos* expirou e todos podem ser enterrados sob suas ruínas a menos que apelemos ao Caos e seus princípios metafísicos e usemo-los como base para algo novo. Esse poderia ser o "outro começo" do qual falou Heidegger.

APÊNDICE V. O PROJETO DA GRANDE EUROPA

(UM PROJETO GEOPOLÍTICO PARA UM FUTURO MUNDO MULTIPOLAR)

1. Depois da decadência e desaparecimento do bloco socialista da Europa Oriental no fim do século passado, se fez necessária uma nova visão geopolítica mundial sobre a base de um novo foco. Mas a inércia do pensamento político e a falta de imaginação histórica entre as elites políticas do Ocidente vitorioso levaram a tomar uma opção simplista: a base conceitual da democracia ocidental liberal, uma sociedade de economia de mercado, o domínio estratégico dos Estados Unidos em escala mundial se converteram na única solução ante todo tipo de desafios emergentes e o modelo universal que deve ser aceito por toda a humanidade.

2. Ante os nossos olhos está surgindo uma nova realidade – a realidade de um mundo organizado em sua totalidade no paradigma americano. Um influente *think tank* neoconservador no EUA moderno se refere a ele abertamente mediante um termo mais apropriado: o "império global" (às vezes: "império benevolente"- R. Kagan). Este império é unipolar e concêntrico por natureza. No centro se encontra o

"Norte rico", a comunidade atlântica. O resto do mundo (zona dos países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento, considerados periféricos) que presumidamente está seguindo a mesma direção e caminho que os países centrais do Ocidente tomaram muito antes.

3. Nesta visão unipolar, a Europa é considerada a periferia da América (a capital do mundo), como cabeça de ponte do Ocidente Americano no grande continente euroasiático. A Europa é vista como parte do Norte rico, não na tomada de decisões, mas como um sócio menor, sem interesses próprios e características específicas. A Europa, em tal projeto, é percebida como um objeto e não como sujeito, como uma entidade geopolítica privada de vontade e identidade autônoma, de soberania real e reconhecida. A maior parte da particularidade cultural, política, ideológica e geopolítica do patrimônio europeu é considerada como algo fora de moda: tudo o que uma vez foi julgado como útil já foi integrado no projeto ocidental global e o que fica é descartado como irrelevante. Em tais circunstâncias, a Europa fica geopoliticamente nua, privada de seu próprio e independente ser. Sendo geograficamente vizinha de regiões com diversas civilizações não europeias e com sua própria identidade

debilitada ou negada diretamente pelo foco do Império Americano Global, a Europa pode perder facilmente sua própria forma cultural e política.

4. No entanto, a democracia liberal e a teoria do livre mercado representam apenas uma parte do patrimônio histórico europeu, já que houve outras opções, propostas e temas, tratados por grandes pensadores europeus, cientistas, políticos, ideólogos e artistas. A identidade da Europa é muito mais ampla e profunda que algum simples *fast-food* ideológico americano do complexo imperial global – com sua mistura caricaturesca de ultraliberalismo, ideologia de livre mercado e democracia quantitativa. Na época da Guerra Fria, a unidade do mundo ocidental (em ambos os lados do atlântico) tinha a base mais ou menos sólida da defesa mútua de valores comuns. Mas agora esse desafio já não está presente, a velha retórica já não funciona. Deve ser revista e suprida com novos argumentos. Já não existe um inimigo comum claro e realista. Uma base positiva para um Ocidente unido no futuro é quase totalmente inexistente. A escolha social dos países e Estados da Europa se encontra em claro contraste com a opção anglo-saxã (hoje americana) pelo neoliberalismo.

5. A Europa de hoje tem seus próprios interesses estratégicos

que diferem substancialmente dos interesses americanos ou do foco do Projeto Global Ocidental. A Europa tem sua atitude positiva particular para com seus vizinhos do sul e do leste. Em alguns casos os benefícios econômicos, os problemas de abastecimento de energia e de defesa comum não coincidem em nada com os americanos.

6. Estas considerações gerais nos levam, como intelectuais europeus preocupados pelo destino de nossa pátria histórica e cultural, Europa, para a conclusão de que necessitamos desesperadamente de uma visão alternativa do mundo futuro onde o lugar, o papel e a missão da Europa e da civilização europeia sejam distintos, maiores, melhores e mais seguros do que são dentro do marco do projeto do Império Global, com características imperialistas demasiado evidentes.

7. A única alternativa viável nas atuais circunstâncias se encontra no contexto de um mundo multipolar. A multipolaridade pode oferecer a qualquer país e civilização do planeta o direito e a liberdade para desenvolver seu próprio potencial, para organizar sua própria realidade interna de acordo com a identidade específica de sua cultura e de seu povo, para propor uma base confiável de relações internacionais justas e equilibradas entre as nações do mundo. A

multipolaridade deve ser baseada no princípio de equidade entre os diferentes tipos de organizações políticas, sociais e econômicas destas nações e Estados. O progresso tecnológico e uma crescente abertura dos países devem fomentar o diálogo e a prosperidade de todos os povos e nações. Mas ao mesmo tempo isso não deveria colocar em perigo suas respectivas identidades. As diferenças entre civilizações não tem que culminar necessariamente em choque inevitável entre elas – em contraste com a lógica simplista de alguns autores americanos. O diálogo, ou mais bem "poliálogo", é neste sentido uma possibilidade realista e viável que todos devemos considerar explorar.

8. No que diz respeito diretamente à Europa e em contraste com outros planos para a criação de algo "grande" no já fora de moda sentido imperialista da palavra – seja o projeto de Grande Oriente Médio ou o plano pan-nacionalista de uma "Grande Rússia" ou de uma "Grande China" – sugerimos, como concretização do enfoque multipolar, uma visão equilibrada e aberta de uma Grande Europa como um novo conceito para o futuro desenvolvimento de nossa civilização em sua dimensão estratégica, social, cultural, econômica e geopolítica.

9. A Grande Europa consiste no território contido dentro dos

limites que coincidem com os confins de uma civilização. Esse tipo de fronteira é algo completamente novo, como é o conceito de civilização-estado. A natureza destes limites supõe uma transição gradual – não uma linha abrupta. Pelo que esta Grande Europa deve estar aberta para interação com seus vizinhos do Oeste, Leste ou Sul.

10. Uma Grande Europa no contexto geral de um mundo multipolar é concebida como rodeada de outros grandes territórios, baseando sua unidade respectiva na afinidade de civilização. Então, podemos postular a eventual aparição de uma Grande América do Norte, uma Grande Eurásia, uma Grande Ásia-Pacífico e, num futuro mais distante, uma Grande América do Sul e uma Grande África. Tal e como estão as coisas atualmente, nenhum país (exceto os Estados Unidos) pode dar-se ao luxo de defender sua soberania real contando apenas com seus próprios recursos internos. Nenhum deles poderia ser considerado como um polo autônomo capaz de contrabalancear o poder atlantista. Portanto a multipolaridade requer um processo de integração em grande escala. Poder-se-ia chamar "uma corrente de globalizações" (mas globalização dentro de limites concretos) que coincidem com os limites aproximados das várias civilizações.

11. Imaginamos esta Grande Europa como um poder geopolítico soberano, com sua própria identidade cultural, com suas próprias opções políticas e sociais (sobre a base dos princípios da tradição democrática europeia), com seu próprio sistema de defesa (incluídas armas nucleares), com seu próprio aceso a recursos estratégicos e minerais (tomando suas próprias decisões independentes sobre a paz ou guerra com outros países ou civilizações), todo o anterior em função de uma vontade europeia comum e um procedimento democrático para a tomada de decisões.

12. A fim de promover nosso projeto de uma Grande Europa e o conceito da multipolaridade, fazemos um chamado às diferentes forças nos países europeus e aos russos, americanos, asiáticos, para que indo mais além de suas respectivas opções políticas, diferenças culturais e opções religiosas, apoiem ativamente nossa iniciativa, criando em qualquer lugar ou região Comitês para uma Grande Europa ou outro tipo de organizações que compartilhem o enfoque multipolar, a rejeição ao mundo unipolar e ao crescente perigo do imperialismo norte-americano, assim como a elaboração de um conceito similar para as outras civilizações. Se trabalharmos juntos, afirmando fortemente nossas diferentes identidades, seremos capazes de

encontrar um mundo equilibrado, justo e melhor, um Grande Mundo em que qualquer digna cultura, sociedade, fé, tradição e criatividade humana encontrarão seu próprio e merecido lugar.